This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

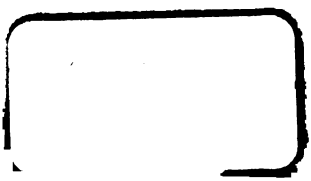
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

A 812,398

PROPERTY OF
University of Michigan Libraries
1817
ARTES SCIENTIA VERITAS



Das Problem Friedrich Nietzsches

von

Eduard Grimm

Berlin
C. A. Schwetschke und Sohn
1899

Das

Problem Friedrich Nietzsches

von

Eduard Grimm

Berlin
C. A. Schwetschke und Sohn
1899

B
3317
.G86

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von E. Appelhans & Comp. in Braunschweig.

German
Feldman
5.4.54
87477

6-7-54 MFP

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung 1

Erſter Teil: Das Problem in ſeiner geſchichtlichen Entwickelung 7

1. Periode: Der Geniekultus 9
2. Periode: Das Vorherrſchen der Erkenntnis . . 44
3. Periode: Zarathuſtra und ſeine Lehre vom Uebermenſchen 81
4. Periode: Die Herrennatur 116
5. Periode: Der Verfall als Problem und der eigene Verfall 138

Zweiter Teil: Einzelne Fragen 155

1. Nietzſche als Denker 157
2. Nietzſche und die Moral 175
3. Nietzſche und die Religion 194
4. Geſellſchaft, Staat, Vaterland 215

Dritter Teil: Die Bedeutung der Philoſophie Nietzſches 235

Anmerkungen 257

Einleitung.

Man muß unterscheiden zwischen dem Problem Nietzsches und Nietzsche als Problem. Das Problem, das Nietzsche aufstellt und in seinen Schriften verarbeitet, und die Frage, unter welchen Einflüssen er dazu kam, gerade dieses Problem aufzustellen und seine Lösung in der ihm eigenen Weise zu versuchen, sind zwei verschiedene Dinge. Das eine Mal handelt es sich zunächst um etwas Sachliches, das andere Mal um etwas Persönliches. Dort steht das Problem voran und die Persönlichkeit erst in zweiter Linie, hier bildet die Persönlichkeit selbst das Problem. Natürlich läßt sich eins nicht ganz von dem anderen lösen. Ich kann Nietzsches Person nicht verstehen, wenn ich nicht sein Werk kenne, und in seinem Werke wird mir vieles unverständlich sein, wenn ich nicht auch seine Person und seine Schicksale vor Augen habe. Dennoch ist es gut, beides nicht zu vermischen.

Das Problem, das er aufstellt, die Art, wie er es zu lösen sucht, die Ansichten und Auffassungen, die er dabei zu Tage fördert, das liegt in seinen Schriften vor. In der Gesamtausgabe nehmen die von ihm selbst fertiggestellten Werke acht Bände ein. In vier weiteren Bänden sind allerhand Vorarbeiten und Nachträge, aber auch manche selbständigen Stücke nachträglich veröffentlicht

worden. Etwas wesentlich Neues dürfte kaum noch zum Vorschein kommen. Wir stehen also hier auf einem abgeschlossenen und übersehbaren Felde. Wenn ein Werk vollendet ist, so tritt es als ein selbständiges Ding neben seinen Urheber hin. Es hat sein eigenes Dasein, seinen eigenen Mittelpunkt, seinen eigenen Wert. So gehen die Schriften Nietzsches ihre eigenen Wege und üben ihre Wirkungen. Man beschäftigt sich mit ihnen, man fühlt sich gepackt, man wird fortgerissen, oder man widerspricht, man ist empört, man erhebt laut seine Stimme für oder wider Nietzsche. Das ist der Nietzsche, der in seinen Schriften lebt. Hier bedeutet der Name Nietzsche nichts anderes als die besonderen Ansichten, die in diesen Schriften niedergelegt sind.

Anders steht es, wenn wir seine Persönlichkeit in den Vordergrund stellen, wenn wir nach den persönlichen Einflüssen fragen, die bei der Bildung seiner Ansichten mitgewirkt, oder nach den Folgen, die solche Ansichten auch für seine Person haben mußten. Hier bleiben wir mehr oder weniger auf Vermutungen angewiesen. Eine Persönlichkeit läßt sich überhaupt nie ganz durchschauen oder erschöpfen. Und eine Persönlichkeit wie Nietzsche, der eine Art Einsiedlerleben führt, erst recht nicht. Wir besitzen zwei Schriften, in denen seine Persönlichkeit auf Grund eigener Anschauung uns vorgeführt wird. Die eine ist die von seiner Schwester Frau Förster-Nietzsche herausgegebene Lebensbeschreibung, die andere ist das Buch von Frau Lou Andreas-Salome: Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Gegen die Auffassung der Frau Andreas hat sich die Schwester Nietzsches lebhaft ausgesprochen. Ich glaube aber, beide Werke können sich gegenseitig zur

Ergänzung dienen. Ich möchte die Auffassung der Frau Andreas nicht durchweg teilen, aber in manchen Stücken könnte sie doch das Richtige getroffen haben. Frau Förster giebt uns die Lebensbeschreibung bis zu einem Punkte, wo das Problem Nietzsche eigentlich erst recht anfängt. Eine Fortsetzung über diesen Punkt hinaus ist bisher unterblieben. Vielleicht ist der Grund mit darin zu suchen, daß Frau Förster für den weiteren Lebenslauf die eigene unmittelbare Anschauung nicht mehr so zur Verfügung stand wie für die frühere Zeit. Frau Andreas dagegen ist gerade in der nun folgenden Zeit Nietzsche gegenübergetreten. Wenn sie ihn anders schildert als die Schwester, muß er deshalb falsch gezeichnet sein? Frau Förster schwebt bei ihrer Beschreibung jedesfalls das Bild des jugendlichen Nietzsche vor, und sie schreibt aus inniger Schwesternliebe heraus. Frau Andreas, die Fremde, mochte manches anders und schärfer sehen als die Schwester, aber auch aus ihren Worten spricht warme Verehrung. Nietzsche hat auch selbst viel über sich nachgedacht und mancherlei niedergeschrieben. Aber sich selbst unbefangen beurteilen ist sehr schwer, und es ist gewiß ganz besonders schwer für jemand, der in beständigem Schaffen vorwärts strebt. Und wenn Nietzsche früher solche Unbefangenheit besessen hat, dann doch nicht in seiner letzten Zeit, wo er alles Spätere geradezu in das Frühere hineinlas oder hineinsah. Es ist zu bedauern, daß sich seine Schwester gerade durch die Aufzeichnungen des letzten Jahres stark hat leiten lassen.

Wie sein Lebensbild, sein Charakter am richtigsten gezeichnet wird, ist für seine Freunde und Verehrer gewiß von Wichtigkeit. Weit geringere Bedeutung hat diese

Frage für uns, sofern wir auf Nietzsche als Denker, als Philosophen den Nachdruck legen, denn der lebt in seinen Werken. Und mit diesem haben wir es in der vorliegenden Schrift zu thun. Ehe man ihn lobt, ehe man ihn tadelt, soll man ihn erst verstehen lernen. Und ich meine, an diesem Verständnis fehlt noch viel, sowohl bei seinen Tadlern wie bei seinen Verherrlichern. Aber lohnt sichs überhaupt der Mühe, ihn verstehen zu lernen? Darauf kann man schwerlich am Anfang eine Antwort geben. Soviel ist gewiß: es ist genug gelobt und getadelt worden, sodaß es geradezu Pflicht wird, eingehender zu prüfen, was an ihm ist. Zu diesem Zwecke ist zu allererst eines nötig: daß man ihn ernst nimmt, und daß man ihm auch bis in die Einzelheiten hinein nachgeht.

„Aber Nietzsche ist ja irrsinnig geworden, und was ist wahrscheinlicher, als daß die entstehende Krankheit sich auch in seinen Schriften äußert?" Ich antworte: Damit geschieht gerade, was ich vermeiden möchte, man vermengt das Problem Nietzsches mit Nietzsche als Problem. Man soll sich auch die Sache nicht so leicht machen. Zwischen seiner ersten Schrift und seiner Erkrankung liegt ein Zeitraum von achtzehn Jahren! Und was hilft es, sich auf seine Krankheit zu berufen, wenn Hunderte sofort bereit sind, den von ihm vertretenen Standpunkt aufzunehmen? Wo hört die Gesundheit auf, und wo fängt die Krankheit an? Ob wirklich Spuren des beginnenden Wahnsinns in seinen Schriften vorhanden sind, das kann doch nur aus sachlichen Gründen entschieden werden.

Nietzsche ist ein Mann der Verwandlungen, er ist in keiner Schrift ganz derselbe wie in der anderen. Ich habe es daher für gut gehalten, zunächst diesen Wandlungen einmal

nachzugehen und ein Bild der Entwickelung seines Problems zu geben. Auch in diesen beständigen Wandlungen offenbart sich ja zuletzt eine Regel. Nachher stelle ich in einer Art von Querschnitt Nietzsches Standpunkt in den wichtigsten der von ihm behandelten Fragen dar.

Die Zitate und Anmerkungen sind in einem Anhange beigefügt.

Erster Teil.

Das Problem in seiner geschichtlichen Entwickelung.

Erſte Periode:

Der Geniekultus.

Die erſten Schritte, die ein Schriftſteller in die Welt hinaus thut, werden vielfach vom Zufall beſtimmt. Zeitereigniſſe, eigene Erlebniſſe, nachklingende Eindrücke aus der Jugend, perſönliche Einwirkungen veranlaſſen die ſchlummernden Kräfte, nach einer beſonderen Richtung hervorzubrechen. Die einmal eingeſchlagene Richtung aber wirkt durch ſich ſelber fort. Mancher behält ſie für immer bei und lebt ſich allmählich tiefer hinein. Oder man bricht mit ihr und iſt nun verſucht, ſie zu bekämpfen; ſo macht ſie ſich noch durch den Gegenſatz geltend. An Friedrich Nietzſche kann man ſowohl das eine wie das andere beobachten. Beides zuſammen bildet einen Grundzug an ihm, der um ſo bemerkenswerter iſt, da er ſich ſonſt beſtändig wandelt. Er ſtellt eine Frage in den Vordergrund, die immer wiederkehrt, in wie verſchiedene Formen ſie ſich auch kleiden mag, und die man daher als ſeine Grundfrage bezeichnen kann. Die eigenartigen beſonderen Geſichtspunkte aber, unter denen er am Anfange dieſe Frage erfaßt und zu löſen verſucht, hat er nachher bald verlaſſen; ſobald er ſie verlaſſen, beginnt er ſie auch zu bekämpfen, und das Bewußtſein dieſer Gegnerſchaft iſt bis zum Ende in ihm thätig geweſen.

Nietzsches Erstlingsschrift, aus einer Fülle jugendlicher Kraft und Phantasie heraus geschrieben, trägt den Titel: Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik. Sie erschien im Jahre 1871, der Plan dazu entstand noch vor dem deutsch-französischen Kriege. Man könnte die Schrift bezeichnen als einen Versuch, die weit auseinander liegenden Gedankenkreise, welche auf Nietzsche eingewirkt und sich seiner bemächtigt hätten, untereinander zu verbinden und auszugleichen. Sein Grundthema steht hier noch nicht an der Spitze, aber es bereitet sich vor; wer es kennt, der hört es schon deutlich genug hervorklingen. Und wenn man nicht bloß den Text der Schrift, sondern auch die Vorarbeiten dazu berücksichtigt, so entdeckt man viele Keime, die zum Teil erst weit später ins volle Licht hervorgetreten sind. Die Schrift scheint außerhalb der späteren Entwickelungslinie zu stehen, aber sie bildet doch ihren Anfang.

Es sind namentlich drei Gedankenkreise, die sich im Laufe der Zeit in Nietzsche zusammengefunden hatten. Als Philolog hatte er seine Heimat in der Welt des griechischen Altertums gefunden, in der Grundrichtung seines Denkens, seiner Weltanschauung war er begeisterter Anhänger Schopenhauers geworden, unter den Lebenden aber zog ihn keiner so mächtig an als Richard Wagner, mit dem er persönlich befreundet war. Griechischer Geist, Schopenhauersche Philosophie und Wagnerische Musik vereinigen sich hier zu einem seltsamen Dreiklang. Aus ihnen wächst jene Grundfrage hervor, mit ihnen sind aber auch die besonderen Gesichtspunkte gegeben, unter denen er innerhalb des ersten Zeitraumes jene Frage zu beantworten sucht.

Man muß sich die Grundgedanken der Schopenhauerschen Metaphysik gegenwärtig halten, um den leitenden Gesichtspunkt der Schrift zu verstehen. Schopenhauer unterscheidet zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille. Jene ist die Welt in dem uns gewohnten Sinne, die Welt mit den zahllosen Einzelwesen, mit ihrer bunten Mannigfaltigkeit in Raum und Zeit, in allen ihren Bestandteilen beherrscht von dem Gesetze der Ursächlichkeit. Was sie uns bietet, sind aber doch nur Erscheinungen, es ist die Welt, wie sie in unseren Vorstellungen besteht. Es fragt sich, was hinter den Erscheinungen steht als Ding an sich. Prüfen wir unser eigenes Bewußtsein. Neben den Vorstellungen trage ich noch ein anderes in mir, den Willen. Der Wille ist das eigentlich Ursprüngliche an mir. Der Leib ist nichts als der Objekt gewordene oder der objektivierte Wille. Das Denken ist ein Erzeugnis des Gehirns, also an den Leib gebunden. So ähnlich stellt sich auch die Welt im großen dar. Hinter den Erscheinungen, der Vielheit der Einzelwesen, steht der Wille, das allem zu Grunde liegende, für sich selbst aber von jedem ursächlichen Verhältnis losgelöste All-Eine, der blinde Trieb zum Leben. Dieser Urwille ist es, der sich in einer Stufenfolge von Gattungsformen — den ewigen Ideen nach dem Ausdrucke Platos — objektiviert, deren mehr oder weniger vollkommene Ausprägungen die Einzelwesen sind. Während es die gewöhnliche Erkenntnis, auf dem Grundsatze der Ursächlichkeit fußend, nur mit den Erscheinungen zu thun hat, giebt es eine geistige Höhe, auf welcher der Mensch, als Denker oder als Künstler, alles Individuelle hinter sich lassend, jene Ideen selber schaut. Auf dieser Höhe

steht das Genie. Es giebt eine Kunst, in welcher nicht dies oder jenes aus dem Ur-Einen Abgeleitete, sondern dies Ur-Eine selbst zur unmittelbaren Erscheinung kommt, das ist die Musik.

Von solchen Gedanken erfüllt betritt Nietzsche den altgriechischen Boden und spürt dem Ursprung der Tragödie nach. Nicht eine philologisch-geschichtliche, sondern eine psychologisch-ästhetische Erklärung strebt er an, wobei sich ihm die abstrakt philosophischen Formeln in lebendige Göttergestalten verwandeln. Das griechische Drama entwickelt sich aus dem Chor, der Chor wurzelt in dem Geiste der Musik. Aus dem Ur-Einen, das von seiner eigenen Fülle und Ueberfülle, von dem Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze sich lösen möchte, aus einem Ueberflusse an Leben, Leid und Lust heraus wird die echte Musik geboren. Der Geist der Musik aber sucht seinerseits wieder nach Entladung und treibt Bilder, Visionen, Mythen aus sich hervor. Wahre Musik ist soweit entfernt, etwa nur als Nachbildung irgend welcher Vorgänge oder Erscheinungen dienen zu wollen, daß sie vielmehr ihrerseits von innen heraus Anschauungen, Bilder erzeugt und geradezu an ihrer Mythen schaffenden Kraft erkannt wird. Es giebt zwei Zustände, die dazu dienen können, beides zu veranschaulichen, den aus der Urfülle quellenden Geist der Musik, der die uns als Einzelwesen gesetzten Grenzen ganz vergessen macht, und andererseits jene aus dem Geist der Musik erzeugten Bilder und Gestalten. Der eine ist der Rausch, der andere der Traum. Dort herrscht der Gott Dionysos, hier Apollo. Aus der Vereinigung beider entsteht die griechische Tragödie, der von Dionysos erfüllte Chor entladet sich in einer apollinischen Bilder-

welt, der im Chor lebendige Geist der Musik erzeugt die Ereignisse, die nachher als Vorgänge auf der Bühne erscheinen. Die Tragödie endet mit dem Untergang des Helden, sie enthüllt alle Schrecken des Daseins, ihr Grundzug ist der Pessimismus. Aber ein Pessimismus, der uns anzieht, der nicht bloß niederbeugt, sondern noch vielmehr erhebt. Wie ist diese Lust an der Tragödie zu erklären? Aus dem Ursprung der Tragödie, dem Ur-Einen mit seiner ewigen Lebensfülle, die das Einzelwesen über alles, was es zum Einzelwesen macht, hinaushebt, die den Unterschied aufhebt zwischen Mensch und Mensch, zwischen Mensch und Natur, zwischen Mensch und Tier und eine Art mystischer Einheitsempfindung erweckt.

Das Individuum als solches geht zu Grunde, aber mitten in den Schrecken seines Untergangs hebt die Tragödie zugleich das, woraus sie selbst entsprungen ist, heraus und verschmilzt uns mit ihm, nämlich mit dem, was hinter allem Individuellen oder allen Erscheinungen liegt, dem Urwesen selbst mit seiner „unbändigen Daseinslust", seiner „überschwenglichen Fruchtbarkeit". Das ist der metaphysische Trost, den die Tragödie gewährt. „Wir glauben an das ewige Leben, so ruft die Tragödie." „Auch die dionysische Kunst will uns von der ewigen Lust des Daseins überzeugen: nur sollen wir diese Lust nicht in den Erscheinungen, sondern hinter den Erscheinungen suchen." Die Tragödie muß verkümmern, wenn sie nicht mehr aus diesem Quell gespeist wird, wenn sie darauf verfällt, nichts weiter als nur Erscheinungen, und wo möglich solche des alltäglichen Lebens, zu behandeln. Diese Wendung beginnt auf dem Gebiete des Dramas mit Euripides, sie tritt in ihrer vollen Bedeutung für

das griechische Kulturleben hervor in der Person des Sokrates. Im Gegensatze zum Künstler ist Sokrates das Urbild des theoretischen Menschen. Wenn der schöpferische Instinkt des Künstlers schwindet, der in dem Urgrund alles Lebens wurzelt, so gelangt der Verstand zur Herrschaft, der unschöpferische, kritisierende Verstand, der es lediglich mit den Erscheinungen zu thun hat, der sich aber einbildet, mit seinem Satze von der Ursächlichkeit alles ergründen zu können, der aus der Erkenntnis sowohl Glück wie Tugend herleiten möchte, und der das Wissen als das Heilmittel für alle Schäden ansieht, der Vertreter eines Optimismus, der „in jedem Schlusse sein Jubelfest feiert und allein in kühler Helle und Bewußtheit atmen kann": das alles verkörpert in Sokrates, dem spezifischen Nicht-Mystiker, der fragwürdigsten Erscheinung des Altertums. Mit dem Aufkommen dieser Richtung schwindet nicht bloß die mythenbildende Kraft, sondern auch das Verständnis für die Eigenart des Mythus, man verwandelt ihn in Geschichte und löst ihn auf. Aber das so hoch sich dünkende Wissen ist beschränkt, weiter und weiter gehend stößt man schließlich überall an seine Grenzen, bis endlich der unvermeidliche Zusammenbruch erfolgt und die Erkenntnis wieder in Kunst umschlägt.

Es ist nicht Nietzsches Absicht, sich lediglich mit einem Problem der griechischen Kunst abzugeben. In der Kunst wurzelt die griechische Kultur, und die Kultur der Griechen ist vorbildlich für jede andere Kultur. Den Griechen gebührt unter den Völkern eine Sonderstellung, „die dem Genius unter der Masse zukommt, sie halten unsere und jegliche Kultur als Wagenlenker in den Händen". Nietzsche unterscheidet eine dreifache Kultur. Man kann das Gewicht

legen auf die Erkenntnis oder auf die Kunst oder auf jenen metaphysischen Trost, „daß unter dem Wirbel der Erscheinungen das ewige Leben unzerstörbar weiterfließt". Er bezeichnet sie mit den Namen die sokratische, die künstlerische und die tragische Kultur oder, indem er auf die Geschichte zurückgeht, die alexandrinische, die hellenische und die buddhistische Kultur. Seine Endabsicht aber geht auf die Gegenwart. Es ist nicht zu bezweifeln, daß wir uns in einer Periode alexandrinischer Kultur befinden. Wir leiden am theoretischen Menschen. Die Folge ist Verflachung und Verzärtelung. Wir haben nicht mehr den Mut, uns „dem furchtbaren Eisstrome des Daseins anzuvertrauen". Unsere Kultur ruht auf der Erkenntnis, der Wissenschaft, unsere Bildung ist Gelehrsamkeit oder es ist die Bildung des Journalisten. Man findet sich mit dem griechischen Altertum ab, indem man versucht, sich dasselbe „historisch" anzueignen. Der uns in seinen Geist einführen sollte, der Lehrer an den höheren Bildungsanstalten, ist vielfach nichts weiter als ein „Korrektor von alten Texten oder ein naturhistorischer Sprachmikroskopiker". Andererseits sind wir mit unserer Verehrung des Natürlichen und Wirklichen „am Gegenpol alles Idealismus angelangt, nämlich in der Region der Wachsfigurenkabinette". Weil uns die wahre Kultur fehlt, so haschen wir wie ein Hungernder nach Kultur und sammeln zahllose fremde Kulturen um uns an, ohne doch Befriedigung zu finden, denn auch die kräftigste, heilsamste Nahrung verwandelt sich uns in „Historie und Kritik". Eine Kultur, die aus ureigenem Boden emporwächst, kann des Mythus nicht entbehren, in dessen Bildern die tiefen schöpferischen Kräfte sich selbst Ausdruck und

selbst zum Ausdruck bringt. In diesem Zustand werden wir daher auch den Gipfelpunkt echter Kultur erblicken dürfen. Wir haben aber einen bestimmten Namen, mit dem wir einen Menschen benennen, in dem diese schöpferische Fülle wohnt. Wir bezeichnen ihn als Genie. Kultur ist überall da, wo das Genie wirkt. Kultur erzeugen heißt das Genie erzeugen. Das Lob der Kultur geht über in eine Verherrlichung des Genies. Hier erkennen wir die Spuren Schopenhauers wieder, der Nietzsche in diesem Geniekultus vorangegangen ist. Schopenhauer hatte einst in Goethe das leibhaftige Genie gefunden, Nietzsche glaubte es in Wagner gefunden zu haben.

Nietzsche hat diesen Standpunkt nicht bloß gestreift, sondern, wie sich aus seinen Papieren ergiebt, sogleich folgerichtig weitergeführt. Es giebt keine höhere Kulturtendenz als die Vorbereitung nnd Erzeugung des Genius. Etwas höheres als das Genie giebt es nicht. Genie ist nicht um der Menschheit willen da, sondern es ist Selbstzweck, alles andere kann nur Mittel zu diesem Zwecke sein.

Es ist ein Irrwahn, „daß das Volk, oder gar, daß der Staat „Selbstzweck" sein sollte: aber ebenso sehr widerstrebt es mir, den Zweck der Menschheit in der Zukunft der Menschheit zu suchen. Weder der Staat noch das Volk noch die Menschheit sind ihrer selbst wegen da, sondern in ihren Spitzen, in den großen „Einzelnen", den Heiligen und den Künstlern, liegt das Ziel, also weder vor uns noch hinter uns, sondern — so heißt es im Schopenhauerschen Sinne weiter — außerhalb der Zeit. Dieses Ziel aber weist durchaus über die Menschheit hinaus".[3] Der Mensch an sich besitzt weder Würde noch Rechte noch Pflichten, er hat nur so viel Würde, als er, bewußt

oder unbewußt, Werkzeug des Genius ist. Damit ist von vornherein das Urteil gesprochen über jede Richtung, die eine erträumte Würde des Menschen, den Menschen als Gattungsbegriff verstanden, zur Grundlage nimmt. Der auf solcher Anschauung fußende politische Liberalismus ist ein Krankheitszustand, der die Entfaltung des Genius zurückhält. Nietzsche hofft auf seine Beseitigung — durch Preußen „der einzigen produktiven Macht in Deutschland". Er erhofft dies als die Frucht der ungeheuren Siege, die Deutschland unter Preußens Führung in dem großen Kriege gewann, wie er sich in einem Vorwort an Richard Wagner ausspricht, vom 22. Februar 1871 datiert, das ursprünglich der Geburt der Tragödie vorgesetzt werden sollte — ein Zeichen für die eigenartige Gesinnung, mit der er den gewaltigen Strömungen und Ereignissen seiner Zeit gegenüberstand. Denn „wozu sollte jene starre Macht mit ihrer durch Jahrhunderte fortdauernden Geburt aus Gewalt, Eroberung und Blutbad dienen, als dem Genius die Bahn zu bereiten"?[4]

Hier begegnen wir bereits jener überraschenden Zusammenstellung, die sich später in anderer Form wiederholt, nämlich von rücksichtsloser Gewalt, die unbedingte Unterwürfigkeit verlangt, und der höchsten Freiheit, die jeglichen Zwang verabscheut. Als ein Beispiel des ersten erscheint hier der Staat, die letztere bleibt dem Genius vorbehalten. Beides hängt für Nietzsche eng zusammen. Wem anders verdankt das Große in der Welt seinen Ursprung als eben jenen Großen, Einzelnen unter den Menschen? So entsteht der Staat durch jene schöpferischen Gewaltmenschen, denn das erste Recht wird immer durch Gewalt geschaffen, durch jene großen Er-

oberer mit der eisernen Faust, denen sich die Schwächeren, wie unter dem Banne eines magischen Willens, anschließen. So ist die Sprache von den genialsten Wesen zum Gebrauch für die genialsten Wesen geschaffen, während das Volk nur gleichsam die Abfälle benutzt. Das Genie schafft alles, aber es kann auch verlangen, daß alles ihm zu Diensten sei. So hat auch der Staat keinen anderen Zweck, als eine Schutz- und Pflegeanstalt für Einzelne, für den Genius zu sein.[5]

Nietzsche zieht daraus noch einen anderen, rücksichtslosen Schluß. Wenn das Genie sich entfalten soll, so muß es frei sein von gemeiner Arbeit. Daher muß diese Arbeit durch andere vollzogen werden. Wollen wir zu wahrer Kultur, zu einer höheren Kunstentfaltung gelangen, so müssen die Menschen sich teilen: die Mehrzahl muß die gemeine Lebensarbeit übernehmen, damit eine Minderzahl olympischer Menschen zu jenen Höhen sich erhebe. Ohne den Sklavendienst der großen Masse ist solche Entwickelung unmöglich. Wir können daher das Sklaventum nicht entbehren, so wenig wie es die Griechen, das Volk der Kunst, entbehren konnten. Wir reden allerdings von Würde des Menschen, von Würde der Arbeit, von Gleichberechtigung aller, aber was sind diese Worte anders als Redensarten, hinter denen das moderne Sklaventum sich vor sich selbst versteckt.[6]

Diese Gedanken sind viel zu ausgeprägt, als daß man sie bei der Darstellung der Grundlage, von welcher Nietzsche ausgeht, übersehen könnte, aber zunächst werden sie von ihm zurückgehalten, nachher sind sie zweifellos in die Wandlungen mit hineingeraten, die sich in ihm vollziehen, bis sie schließlich zu einer Art System ausgeprägt in aller Schärfe hervortreten.

Die Frage, die in seiner ersten Periode den Mittelpunkt einnimmt, ist deutlich hervorgetreten. Es ist die Frage nach dem Wesen der Kultur. Das Ziel aller Kultur aber ist Erzeugung des Genius. Somit kann man dieser Frage eine doppelte Form geben, eine allgemeine und eine besondere. In der allgemeinen Form lautet sie: was ist Kultur? oder wie schaffen wir Kultur? In der besonderen Form lautet sie: wie erzeugen wir den Genius? Diese doppelte Form des Problems tritt uns deutlich entgegen in einer Gruppe von Vorträgen, die Nietzsche in den ersten Monaten des Jahres 1872 zu Basel gehalten hat. Sie handeln „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten".[7] Das Problem wird hier unter den pädagogischen Gesichtspunkt gestellt. Er hat unsere höheren Schulen im Auge. Den Hintergrund bilden weniger die Erfahrungen, die er in seiner Lehrthätigkeit an der Universität und dem Lyceum zu Basel gesammelt hatte, als vielmehr der wenig befriedigende Eindruck, der sich ihm im Rückblick auf seine eigene Schüler- und Studentenzeit aufdrängte. „Im Grunde ist unter den edler begabten und wärmer fühlenden Menschen dieser Gegenwart ein stillschweigendes Einverständnis: jeder von ihnen weiß, was er von den Bildungszuständen der Schule zu leiden hatte, jeder möchte seine Nachkommen mindestens von dem gleichen Drucke erlösen, wenn er sich auch selbst preisgeben müßte." So selbstverständlich es für ihn ist, daß nur im Anschluß an den Genius der Griechen überhaupt Bildung möglich sei, so wenig ist er mit der Art unserer heutigen Gymnasien und Universitäten einverstanden. Das Gymnasium erzieht zur Gelehrsamkeit, aber nicht zur Bildung, es sei denn, daß es heutzutage

nicht einmal mehr zur Gelehrsamkeit, sondern nur noch zur Journalistik erzieht. Den deutlichsten Beweis bietet die Behandlung der Muttersprache. Man unterwirft sie, als ob sie eine tote Sprache sei, einer gelehrt-historischen Behandlung, während der Schüler doch hier zunächst gar nicht zu einer Erkenntnis, sondern zu einem richtigen Handeln im Gebrauche seiner Muttersprache praktisch erzogen werden sollte. Wer zu rechter Bildung erziehen will, muß vor allem verstehen „das Lebendige als lebendig zu behandeln". Unsere Universitäten leiden an dem Mangel, daß sie, statt ihrerseits zur Bildung zu erziehen, vielmehr alle Erziehung dem zu Erziehenden selbst überlassen, daß sie den Menschen im Stiche lassen gerade in dem Alter, wo die überkommenen Lebensanschauungen ins Schwanken geraten, und er dringender als je einer führenden Hand bedarf. „Alle Bildung beginnt mit dem Gehorsam." Ehe man selbständig ästhetisiert, mag man erst lernen, sich in ein Kunstwerk andächtig zu versenken; ehe man selbständig philosophiert, soll man erst lernen, auf große Denker zu hören. Man ist jetzt darauf aus, die Bildung möglichst zu erweitern und zu verbreiten, aber damit verringert man die echte Bildung selbst. Echte Bildung hat ihren Zweck in sich selbst. Eine Bildung, die nur erworben wird, um später einen einzelnen Beruf auszufüllen, oder zu dem allgemeinen Zweck, dem Staat zu dienen, ist nicht das, was der Name besagt. Man muß unterscheiden zwischen Anstalten der Bildung und Anstalten der Lebensnot. Was wir heute an Anstalten besitzen, das gehört der letzteren Gattung an, man wird darin unterrichtet, um dereinst als Beamter oder Kaufmann oder Offizier oder Landwirt oder Arzt oder Techniker zu wirken, aber

Bildungsanstalten im eigentlichen Sinne besitzen wir gar nicht. Wahre Bildung beginnt erst in einer „Luftschicht, die hoch über jener Welt der Not, des Existenzkampfes, der Bedürftigkeit lagert". Sie „verschmäht es, sich mit dem bedürftigen und begehrenden Individuum zu verunreinigen". Sie ist immer die Sache einer Minderheit von aristokratischen Geistern. Für diesen Zweck würde eine weit geringere Zahl von Bildungsanstalten genügen, als wir heute besitzen, während das beständige Drängen auf ihre Vermehrung nur einem scheinbaren Bildungsbedürfnis entspringt, in Wahrheit aber zur Vernichtung der Bildung führt, nämlich derjenigen, die an der aristokratischen Natur des Geistes festhält. Nicht die Bildung der großen Massen, sondern die Bildung der großen Einzelnen, der für große und bleibende Werke ausgerüsteten Menschen ist das Ziel. Jene vermeintliche Bildung hat einen doppelten Schaden, die Massen entzieht sie der Herrschaft jener großen Einzelnen, und diese selbst läßt sie verkümmern, sie macht aus ihnen „entartete Bildungsmenschen".

Nietzsche vermeidet es in diesen für einen gemischten Zuhörerkreis bestimmten Vorträgen, die Gesichtspunkte seiner Metaphysik, die in der Geburt der Tragödie eine große Rolle spielen, stärker hervortreten zu lassen. Aber an einigen Stellen blicken sie doch in überraschender Weise durch. Wer ist der Genius, oder wer sind jene großen Einzelnen, zu deren Dienst alle anderen berufen sind? Sie werden gekennzeichnet durch ihr Werk, das gleichsam „von den Spuren des Subjekts gereinigt und über das Wechselspiel der Zeiten hinausgetragen ist, als lautere Wiederspiegelung des ewigen und unveränderlichen Wesens

der Dinge". Es ist leicht ersichtlich, daß die in zahllose Einzelheiten der Geschichte sich verlierende Gelehrsamkeit das gerade Gegenteil jener über alle Zeit hinausweisenden Einheitsstimmung ist. Diese höhere Einheit gilt es aber nicht nur der Geschichte, sondern auch der Natur gegenüber zu wahren. Die Wissenschaft zerlegt die Natur, man sucht sie zu überlisten und zu unterjochen, gerade damit aber büßt man „das instinktive wahre und einzige Verständnis der Natur" ein. „Wollt ihr einen jungen Menschen auf den rechten Bildungspfad geleiten, so hütet euch wohl, das naive, zutrauensvolle, gleichsam persönlich-unmittelbare Verhältnis desselben zur Natur zu stören: zu ihm müssen der Wald und der Fels, der Sturm, der Geier, die einzelne Blume, der Schmetterling, die Wiese, die Bergeshalde in ihren eigenen Zungen reden, in ihnen muß er gleichsam sich wie in zahllosen auseinandergeworfenen Reflexen und Spiegelungen, in einem bunten Strudel wechselnder Erscheinungen wiedererkennen; so wird er unbewußt das metaphysische Einssein aller Dinge an dem großen Gleichnis der Natur nachempfinden und zugleich an ihrer ewigen Beharrlichkeit und Notwendigkeit sich selbst beruhigen". Der Genius ist gleichsam metaphysischen Ursprungs, der Mutterschoß aber, der ihm zum Dasein hilft, sind jene unbewußt instinktmäßig im Volke wirkenden Kräfte, aus denen dasselbe seine Mythen, seine Sitte, sein Recht, seine Sprache entnimmt, an denen oder in denen das Volk allen aufregenden Wirkungen der Kultur gegenüber sich immer wieder gesund schläft, und die man durch ein künstlich ins Volk hineingetragenes Bildungsbedürfnis nicht zerstören soll.

Die Zahl der Vorträge über die Zukunft unserer

Bildungsanstalten beschränkt sich auf fünf. Den sechsten, der der letzte sein sollte, hat Nietzsche aus zufälligen äußeren Gründen nicht gehalten. In der jetzigen Ausgabe sind statt seiner zwei kurze Entwürfe eingestellt, die der Erzählung, in die das Ganze gekleidet ist, einen völlig verschiedenen Ausgang geben. Der erste Entwurf ist nicht im Anschluß an die anderen Vorträge entstanden, sondern einige Monate früher. In diesem Entwurf finden sich einige flüchtige Gedanken, wie sich Nietzsche damals den künftigen Aufbau unserer Bildungsanstalten etwa gedacht hat, die wir ihrer Merkwürdigkeit wegen nicht unerwähnt lassen wollen: Gleicher Unterricht für alle bis zum fünfzehnten Lebensjahre, nicht von Lehrern erteilt, sondern von älteren Männern, durch die die Tradition erhalten bleiben soll; hierauf Fachschulen bis zum zwanzigsten Lebensjahr, der Unterricht erteilt von wissenschaftlichen Meistern, die, nachdem sie die Bildungszeit durchlaufen haben, zum Fach zurückgekehrt sind, unsere Universitäten sind in solche Fachschulen zu verwandeln; endlich vom zwanzigsten bis zum dreißigsten Lebensjahr Bildungsschulen zur Bildung von Lehrern. Darüber vielleicht noch — der Gedanke tritt nicht ganz deutlich hervor — eine Schule der edelsten Männer, die als Vorbilder leben, ein Areopag für die Justiz des Geistes, die eigentlichen Erziehungsbehörden.

Nietzsche schreibt einmal im Jahre 1872: In mir drängen sich jetzt die Entwürfe etwas durcheinander, doch fühle ich mich immer auf einer Bahn.[8] Das trifft für jene Jahre ohne Zweifel zu. Er verfolgt jenes große Kulturthema weiter, indem er nun, durch die Zeitlage angeregt, einzelne Seiten herausgreift. Deutschland hatte

eben im Kampfe gegen Frankreich die herrlichsten Siege gewonnen, kein Wunder, wenn das deutsche Selbstbewußtsein sich mächtig hob. Die äußeren Erfolge wiesen hin auf ein inneres Uebergewicht, es lag nahe, dies Uebergewicht zu suchen in der inneren Tüchtigkeit der Kultur unseres Volkes. Nietzsche hatte auf jener Stufe noch Empfänglichkeit genug für deutsche Größe, aber er stand doch schon mehr *neben* als *in* den Ereignissen darin, um die nüchterne Frage an sein Volk zu richten: Stehen wir wirklich bereits mit unserer Kultur auf jener gerühmten Höhe? Diese Kultur sollte ja nach seiner Meinung erst noch kommen, er erwartet sie von dem Einflusse der Kunst Richard Wagners. Aber gerade dessen Plänen stand damals noch vielerlei Widerstand entgegen, und der Unwille darüber giebt ihm den Gedanken ein, als Kämpfer gegen seine Zeit und alles, was sich ihm darin als Hauptschaden darstellt, zu Felde zu ziehen. Das geschieht in den „*Unzeitgemäßen Betrachtungen*", deren er gelegentlich zwanzig geplant hat.[9] Damit geht er offen zur *Polemik* über, die ja auch schon in den Vorträgen über unsere Bildungsanstalten den Grundton bildet. Nach fünf Jahren, so schreibt er, wenn er allen polemisch negativen Stoff ausgestoßen hat, will er die Polemik hinter sich werfen und auf ein „gutes Werk" sinnen.[10] In Wirklichkeit hat ihn der polemische Ton nie mehr verlassen, auch da nicht, wo er die zuletzt erwähnte Absicht im Auge gehabt haben mag.

Das erste Opfer, das ihm mehr in die Hände fällt, als daß er es gesucht hätte, ist David Friedrich Strauß mit seinem Buche „Der alte und der neue Glaube". Die Angst um den Genius (d. i. Wagner) und sein Werk und

als Gegensatz dazu „der Anblick der Straußschen Behäbigkeit“ haben ihm die Feder in die Hand gegeben. Daneben mag ihn auch noch einiges andere mitbestimmt haben. Nicht Strauß' Angriffe gegen das Christentum. Er findet vielmehr, daß Strauß noch viel zu sehr Theolog sei, d. h. daß er sich mit den religiösen Fragen viel zu sehr beschäftige, während er, Nietzsche, längst darüber hinaus ist. Wohl aber mögen ihn zu dem Angriff mit bestimmt haben Strauß' mißliebige Aeußerungen über Schopenhauer und seine Urteile über Musik, deren Endzweck er in einer Art spießbürgerlicher Erbauung findet. Die in genialisch übermütigem, aber auch vielfach in bitter satirischem Tone gehaltene Schrift trägt den Titel: David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller. Ihrem Kerne nach läßt sie sich eng an einen Gedanken in der Geburt der Tragödie anschließen. Strauß ist nichts anderes als jener ins Moderne übertragene Sokrates, der theoretische Mensch mit seinem flachen Optimismus, der selbstzufrieden sich darin gefällt, wie mans so herrlich weit gebracht, der über alles urteilt, ohne doch mit seiner Kritik ernstlich durchzugreifen und aus den eigenen Voraussetzungen die notwendigen Folgerungen zu ziehen, der sich angeblich erbaut an den Werken des Genies, ohne sie doch zu verstehen, geschweige denn im Geiste des Genius weiter zu streben, in der eigenen Unfruchtbarkeit und Eitelkeit ein Feind alles wahrhaft Großen und Schöpferischen, der Bildungsphilister, wie ihn Nietzsche mit einem eigens erfundenen, seitdem sprichwörtlich gewordenen Namen kennzeichnet. Die ganze Schrift eine lebhafte Anklage gegen alles kleinliche, enge, flache, gespreizte, anmaßende Wesen, wobei zuletzt in einer herben

Kritik des angeblich klassischen Stils von Strauß eine Lanze zu gunsten der deutschen Sprache gebrochen wird.

In der zweiten der unzeitgemäßen Betrachtungen wird der bisherige Gedankenkreis nach einer anderen Seite weiter ausgeführt, an die Stelle des persönlichen Tones, der die erste beherrscht, tritt hier eine mehr sachliche Haltung. Was hindert uns an echter Kultur? Was untergräbt in unserer Zeit die schöpferischen Kräfte? Unsere falsche Bildung. Unsere Bildung ruht auf Gelehrsamkeit. Gelehrsamkeit aber ist im wesentlichen historisches Wissen. Was hat die Historie zu bedeuten, und welche Grenzen sind ihr zu setzen, wenn sie segensvoll wirken soll? Das ist der Gegenstand der feinsinnigen Schrift „vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben".

Das Tier lebt in der Gegenwart, es weiß nichts von Geschichte. Durch seine Fähigkeit, zu denken, zu vergleichen, das Vergangene zum Leben zu gebrauchen und aus dem Geschehenen wieder Geschichte zu machen, wird der Mensch eigentlich erst zum Menschen. Die Geschichte giebt dem thätigen, vorwärtsstrebenden Menschen durch ihre Vorbilder die mächtigsten Antriebe, sie zeigt ihm das Große, das einst geworden ist und daher auch für die Zukunft möglich bleibt. Sie schafft uns Verständnis und erfüllt uns mit Pietät für unsere Umgebung, gießt auch über das Kleine, Enge, Rauhe ein verklärendes Licht und knüpft fester an Heimat und Heimatsitte. Sie erhebt uns aber auch zu einem Urteil über die Dinge, indem sie zeigt, wie alles immer erst einmal geworden ist, und giebt uns dadurch Mut, unhaltbar Gewordenes abzuwerfen. Das ist der dreifache Nutzen der Historie,

je nachdem wir sie als monumentalische oder antiquarische oder kritische Historie fassen. In allen diesen Fällen dient die Historie dem Leben. Aber ins Uebermaß gesteigert führen dieselben Eigenschaften dazu, das Leben zu zerstören.

Dann vergöttert man das Große, was die Vergangenheit bietet, aber das Große, das erst im Werden ist, verachtet man. Dann nimmt man das Alte unterschiedslos als ehrwürdig an und sucht es zu erhalten bloß deshalb, weil es alt ist. Die Historie führt dem Geiste eine beständig wachsende Fülle von Erkenntnissen zu, so daß an eine innere Aneignung und harmonische Verschmelzung mit unserem Wesen nicht mehr zu denken ist. Es entsteht eine Art von Chaos im Innern, das Gleichgewicht zwischen Innerem und Aeußerem ist zerstört, es ist gar nicht mehr daran zu denken, daß der Mensch, was er in sein Inneres aufgenommen hat, nun auch seinerseits wieder, wie es das gesunde Gleichgewicht verlangt, nach außen hin in Thaten verkörpere. Das ist ein wesentlicher Grund, weshalb uns Deutschen die wahre Kultur noch abgeht, daß uns bei jenem Uebergewicht des Inneren das Gegenstück, das Aeußere, die Form, das entsprechende Handeln fehlt. Das ist die schlimmste Folge der Historie, daß sie das thatkräftige Handeln untergräbt. Sie legt alles Gewicht auf die Erkenntnis, aber unterdrückt die schaffenden Instinkte. Wer überall Rücksicht auf das geschichtlich Gewordene nimmt, kann nicht thatkräftig vorgehen, weil jene Rücksicht ihm beständig in den Weg tritt. Man fragt überall bei der Geschichte um Rat, sucht sich in die Dinge hineinzudenken und von der eigenen Persönlichkeit möglichst abzusehen; so büßt man

die Subjektivität ein und kommt nicht mehr dazu, aus der Fülle eigener Kräfte heraus zu schaffen. Die Geschichte bietet Erinnerungen, Rückblicke auf weite, lange Zeiten, solchen Rückblicken und Erinnerungen sich hinzugeben ist die Sache des Alters, unwillkürlich wird in ein Geschlecht, das davon erfüllt ist, das Gefühl des Ueberspäten, des Epigonenhaften hineingetragen und die jugendliche Schaffenslust erstickt, die historische Bildung ist eine Art angeborener Grauhaarigkeit. Bei näherem Eindringen fördert die Geschichte überall auch eine Menge Gewaltsames, Unmenschliches, Thörichtes zu Tage und zerstört dadurch die Illusion, deren der Mensch notwendig bedarf, denn „nur umschattet von der Illusion der Liebe schafft der Mensch, nämlich nur im unbedingten Glauben an das Vollkommene und Rechte". Man wird durch alle Zeiten geführt, aber ist zuletzt in keiner Zeit mehr heimisch und beginnt an allen Sitten und Begriffen zu zweifeln. Das alles spricht sich schließlich aus in der Stimmung, welche die Frucht der historischen Bildung ist: eine gewisse Selbstironie, Blasiertheit, Cynismus, Schwermut und Hoffnungslosigkeit. Die allgemeine Folge der historischen Bildung ist die geschwächte Persönlichkeit. „Die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus."

Das ist gewiß: von der Historie als solcher kann man nicht leben. Wer durch und durch nur historisch empfinden wollte, wäre dem Menschen ähnlich, „der sich des Schlafens zu enthalten gezwungen würde, oder dem Tiere, das nur vom Wiederkäuen und immer wiederholten Wiederkäuen fortleben sollte. Zu allem Handeln gehört

Vergessen, wie zum Leben alles Organischen nicht nur Licht, sondern auch Dunkel gehört". Das Leben selbst ist etwas durchaus Unhistorisches, und nur innerhalb des Unhistorischen vermag sich Leben zu erzeugen. „Alles Lebendige braucht um sich eine Atmosphäre, einen geheimnisvollen Dunstkreis; wenn man ihm diese Hülle nimmt, wenn man eine Religion, eine Kunst, ein Genie verurteilt, als Gestirn ohne Atmosphäre zu kreisen: so soll man sich über das schnelle Verdorren, Hart- und Unfruchtbarwerden nicht mehr wundern. Aber selbst jedes Volk, ja jeder Mensch, der reif werden will, braucht einen solchen umhüllenden Wahn, eine solche schützende und umschleiernde Wolke." Diese zum Leben unentbehrlichen „Illusionen" oder „kräftigen Wahnbilder", die die Historie zerstört, sind jedesfalls nichts anderes als jene Mythen, von denen in der Geburt der Tragödie die Rede ist.

Es kommt alles darauf an, dem Uebermaß des Historischen entgegenzutreten. Es ist ausgeschlossen, daß Historie als Wissenschaft rein um ihrer selbst willen betrieben werde. Sie treibt, folgerichtig weitergeführt, zuletzt zur Selbstauflösung. Indem sie überall nach dem historischen Ursprung forscht, muß sie schließlich auch fragen, wie sie selbst, die Historie, entstanden ist. Sie bringt, wie sich selbst, so auch den Menschen, der sie treibt, zur Selbstauflösung. „Denkt euch das äußerste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu vergessen gar nicht besäße, der verurteilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein solcher glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinanderfließen und verliert sich in diesem Strom des Werdens." Wo ist also die Grenze? Die Historie soll dem Leben dienen, und nur

so weit sie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen. Wir dürfen uns nur so viel aus der Vergangenheit aneignen, als wir zu unserem eigenen Blut umzuschaffen oder in erhöhte Praxis umzusetzen vermögen, alles andere sollen wir wieder vergessen. Es giebt zwei Mittel, sich gegen das Uebermaß des Historischen zu schützen. Wir können unsere Zuflucht suchen im Unhistorischen oder im Ueberhistorischen. Das Unhistorische haben wir kennen gelernt. Es ist die Kunst und Kraft zu vergessen und sich in einen begrenzten Horizont einzuschließen. Man muß „mit kräftigem Instinkte herausfühlen, wann es nötig ist, historisch, wann, unhistorisch zu empfinden". Auf dem unhistorischen Standpunkt kennt man überhaupt keine Geschichte, auf dem überhistorischen ist man wieder über sie hinaus. Der überhistorische Standpunkt besteht darin, daß man in der Mannigfaltigkeit des Geschehens doch gewisse feststehende und unveränderliche Typen erkennt, daß man von dem Werden hinweg vordringt bis zu dem, was beharrlich und ewig ist. Die Wissenschaft hat es mit dem Werdenden oder Gewordenen zu thun, das Seiende und Ewige wird uns dargeboten in Kunst und Religion. Diesen beiden widerstreitet die Wissenschaft, aber Wissenschaft oder Erkenntnis ist selbst erst aus dem Leben hervorgewachsen und steht und fällt mit diesem. Daher gebührt dem Leben und nicht der Erkenntnis die höhere, entscheidende Stellung.

So begegnen wir, wenn auch unter anderen Wendungen, immer wieder denselben leitenden Gesichtspunkten. Die Schrift, eine Fundgrube anregender Gedanken, wird von bleibender Bedeutung sein, gleichwie das in ihr be-

handelte Problem bleibend ist. Natürlich giebt eine Abhandlung über Geschichte und geschichtliche Größe auch genügende Veranlassung, der aristokratischen Gesinnung des Verfassers Ausdruck zu geben. Das Ziel der Menschheit, sagt er, kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren. Ein Riese ruft dem anderen durch die öden Zwischenräume der Zeiten zu, und ungestört durch muthwilliges, lärmendes Gezwerge, welches unter ihnen wegkriecht, setzt sich das hohe Geistergespräch fort. Die Aufgabe der Geschichte ist es, zwischen ihnen die Mittlerin zu sein und so immer wieder zur Erzeugung des Großen Anlaß zu geben und Kräfte zu verleihen. Wer ist im stande in diesem Sinne Geschichte zu treiben und zu verstehen? Was man gewöhnlich Objektivität nennt, ist nichts weiter als das Messen vergangener Meinungen und Thaten an den Allerweltsmeinungen des Augenblicks. Gleiches kann nur durch Gleiches erkannt werden. Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten. Wer nicht einiges größer und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts Großes und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen.

Man soll es wieder dahin bringen, daß man die Einzelnen betrachtet, die eine Art von Brücke über den wüsten Strom des Werdens bilden, aber nicht die Massen. Es ist durchaus verkehrt, wie es jetzt geschieht, die großen Massentriebe als das Wichtige und Hauptsächliche in der Geschichte zu betrachten und die großen Männer nur gleichsam als die Bläschen, die aus der Wasserfläche aufsteigen. Sofern Nietzsche sich das „Volk" im Gegensatze denkt zu den Gelehrten oder Gebildeten, die jene „histo-

rische Krankheit" mit allen ihren Folgen im Leibe tragen, redet auch er mit Achtung vor dem Volke. Schafft euch den Begriff eines „Volkes", ruft er aus, den könnt ihr nie edel und hoch genug denken. Dächtet ihr groß vom Volke, so wäret ihr auch barmherzig gegen dasselbe und hütetet euch wohl, euer historisches Scheidewasser ihm als Lebens- und Labetrunk anzubieten. Aber zuletzt schmilzt doch die Menge der Gebildeten und die Menge der Ungebildeten für ihn zusammen zu der einen großen Masse, die er verachtet. Die Massen, schreibt er, scheinen mir nur in dreierlei Hinsicht einen Blick zu verdienen: einmal als verschwimmende Kopien der großen Männer, auf schlechtem Papier und mit abgenutzten Platten hergestellt, sodann als Widerstand gegen die Großen, und endlich als Werkzeuge der Großen; im übrigen hole sie der Teufel und die Statistik.

Es ist merkwürdig, die Schrift vom Nutzen und Nachteil der Historie war Nietzsche fast unter den Händen fremd geworden. Als er die Korrekturbogen bekommt, kann er sich kaum mehr besinnen, wann er eigentlich „dies Zeug geschrieben habe". Woran lag das? Vielleicht an dem mehr sachlichen Tone, der uns gerade die Schrift besonders wertvoll macht, der aber der Grundstimmung Nietzsches weniger entspricht. Jedesfalls nimmt er in der nächsten der unzeitgemäßen Betrachtungen sofort wieder eine entschiedene Wendung ins Persönliche.

Wenn die überkommene Bildung falsch ist, wie wird man von ihr frei? Wie ist es möglich, nach Ablösung aller Hüllen zu sich selbst zu gelangen? Wenn der Zweck aller Kultur die Erzeugung des Genius ist, wie sieht der Genius eigentlich aus, und was können wir zu seiner Er-

zeugung beitragen? Nietzsche geht in der Geburt der Tragödie von den Griechen aus und endet mit Richard Wagner; es lag für ihn nahe, auch einmal die andere Persönlichkeit aus unserer Zeit, in der er den Genius verkörpert sah, in den Vordergrund zu stellen, nämlich Schopenhauer. Unter dessen Einfluß war er selbst frei geworden, sein Beispiel soll unserer Zeit zur Wiedergeburt verhelfen, die Bedingungen, unter denen Schopenhauer einst aufwuchs, sind geradezu vorbildlich für die Entfaltung des künftigen Genius. So soll uns „Schopenhauer als Erzieher" dienen. Wir sollen der Natur zu Hilfe kommen, und was ihr nur zufälligerweise und oft recht unvollkommen gelingt, mit allem Vorbedacht zu fördern streben, nämlich große Menschen zu erzeugen, indem wir die Bedingungen schaffen, unter denen sie entstehen können, und indem wir mit einer Art heroischer Gesinnung, in selbstloser Aufopferung uns in ihren Dienst stellen.

Nietzsche ist sich bewußt, seine innere Befreiung, sein geistiges Erwachen Schopenhauer zu verdanken. Nach dieser Wirkung, die er von ihm empfangen hat, beschreibt er ihn. Es kommt ihm nicht darauf an, die Einzelheiten der Schopenhauerschen Lehre auseinanderzusetzen und sich zu ihnen zustimmig zu erklären, obwohl sein Einverständnis in wesentlichen Stücken gelegentlich hervortritt. In Wirklichkeit zeichnet er sein eigenes Ideal, dem er möglichst Schopenhauers Züge giebt.

Ueberall steht ihm das Leben und die lebendige Persönlichkeit im Vordergrund. In solchem Sinne hat er in einer Reihe von Vorlesungen, die aus dem Nachlaß veröffentlicht worden sind, die älteren griechischen Philosophen behandelt. Die Hauptfrage ist ihm: wie haben sie das

Dasein empfunden? Hier steckt ihr ewiger Gehalt. Er will aus jedem Philosophen den Punkt herausheben, der ein Stück Persönlichkeit ist, er möchte ans Licht bringen, was wir immer lieben und verehren müssen, und was uns durch keine spätere Erkenntnis geraubt werden kann: der große Mensch. An Systemen, die widerlegt sind, schreibt er später, kann uns eben nur noch das Persönliche interessieren, denn dies ist das ewig Unwiderlegbare.[11] In ähnlicher Richtung bewegen sich seine Gedanken auch in der Schrift über Schopenhauer.

Die einzige Kritik einer Philosophie, die möglich ist, und die auch etwas beweist, ist die, zu versuchen, ob man nach ihr leben könne. Der Philosoph soll uns den Sinn des Lebens enthüllen, er soll dem Leben als Ganzem gegenüberstehen und soll es als Ganzes zu deuten wissen. Der Philosoph soll uns ein Beispiel geben, nicht bloß in seinen Lehren, sondern noch viel mehr im sichtbaren Leben. Ein Philosoph, der den Namen verdient, ist nicht nur ein großer Denker, sondern auch ein wirklicher Mensch. Das ist es, was er an den Philosophen unserer Hochschulen vermißt, und was er in Schopenhauer findet.

Im übrigen ist die Schrift angefüllt mit Angriffen gegen unsere Zeit und ihre Schäden, gegen die Selbstsucht der erwerbenden Stände, gegen die falsche Stellung des Staats zur Kultur u. a. Der Hauptangriff aber ist wieder gegen die herrschende Wissenschaft gerichtet, und zwar mit einer stark persönlichen Wendung, nämlich weniger gegen die Gelehrsamkeit als gegen die Gelehrten an den Hochschulen, die geradezu in einer Reihe von Musterbildern nach dem Leben gezeichnet werden. Am heftigsten greift er die Philosophen an, über die er die

ganze Schale seines Spottes ausgießt. Damit sie nicht überall mit dem Kopf anrennen, sind ihnen jetzt zwei Wächter beigegeben, diese Wächter sind: die Naturwissenschaft und die Historie! Eine staatlicherseits patronisierte Philosophie ist ein Widerspruch in sich selbst. Soll Philosophie im Ernst gedeihen, so mag man sie lieber wild wachsen lassen und ihr jede staatliche und akademische Anerkennung entziehen!

In seiner ersten Schrift stellt Nietzsche die Kunst und den Künstler voran. Seitdem hat er sich immer mehr seinem eigenen Berufe genähert, nämlich der Wissenschaft und Philosophie. Während am Anfang der Künstler und der Heilige das Genie ausmachen, tritt nunmehr offen als dritter der Philosoph hinzu. Damit gewinnt aber auch die Erkenntnis allmählich eine andere Stellung. In „Schopenhauer als Erzieher" wird Sokrates bereits ohne die sonst übliche Verachtung genannt.

Allerdings wendet sich Nietzsche in seiner nächsten Schrift noch einmal der Kunst zu. Die Eröffnung des Bayreuther Festspielhauses im Sommer 1876 gab ihm Anlaß, das am Schluß der Geburt der Tragödie angeschlagene Thema fortzusetzen und in einer besonderen Schrift „Richard Wagner in Bayreuth" den Mann zu verherrlichen, in welchem er damals neben Schopenhauer den Genius unserer Zeit erblickte. Aber seine Stellung war inzwischen anders geworden. Ich meine das nicht in dem Sinne, wie es später von Nietzsche selbst dargestellt worden ist, als ob er sich innerlich schon damals von Wagner ganz abgewandt habe. Wäre das richtig, so hätte er unmöglich Wagner so verherrlichen können, stellt er ihn doch in der Festschrift geradezu Alexander dem

Großen und Goethe an die Seite. Aber das Gefühl mag allerdings schon damals in ihm gelebt haben, daß nicht alles mehr so wie früher war. Vielleicht hat er gerade, um diese Empfindung niederzuschlagen, sich um so eifriger zu den Höhen des Ideals erhoben und sich bemüht, alles wie einst im verklärtesten Lichte zu schauen. Uebrigens setzt sich die Schrift aus zwei Stücken zusammen. Jene Verhimmelung Wagners findet sich in dem ersten Stück, das sich bis in den neunten Abschnitt hineinzieht und aus verschiedenen Monaten des Jahres 1875 stammt. Das bei weitem kürzere zweite Stück aus dem Sommer 1876 ist ruhiger und sachlicher gehalten und wird gerade dadurch auch der Größe Wagners mehr gerecht.

Was sich in Nietzsche verändert hat, das ergiebt sich aus einem Vergleich mit der Geburt der Tragödie. Dort schwimmt er selbst mit im vollen Strom, hier steht er am Ufer und stellt als eine Art theoretischer Mensch Betrachtungen an über den Lauf des Stromes. Dort möchte er uns vor allem die schöpferische Urfülle ahnen lassen, die durch den Künstler nach Gestaltung ringt, hier steht die Person des Künstlers wie ein Stück Historie vor uns, von dessen Leben und Charakter die Phantasie eine Analyse zu geben versucht. Dort ist die Kunst das Leben selbst, das höhere, wahre Leben, der Ausdruck des hinter den Erscheinungen liegenden Urwesens, hier fallen Leben und Kunst wieder auseinander, das Leben hat seine eigenen Gesetze, der Wirklichkeit des Lebens gegenüber ruht die Kunst auf dem Scheine. Es klingt wohl in einigen Wendungen die alte Metaphysik noch nach, aber sie selbst ist verschwunden.

Nietzsche redet, wenn er Schopenhauer und Wagner

verherrlicht, im Superlativ. Er setzt alles auf die eine Karte. Wenn diese Karte verliert, wird der Umschlag um so heftiger sein.

Mit der Schrift über Wagner in Bayreuth kann man die erste Periode in Nietzsches Entwickelung abschließen. Seine nächste Schrift zeigt ihn auf einem völlig veränderten Standpunkt. Den beiden Namen, die er soeben noch verherrlicht hat, Schopenhauer und Wagner, tritt er von nun ab als Gegner gegenüber. Welche Gründe haben diese Wendung hervorgebracht? Zu der Abwendung von Wagner haben wohl persönliche Gründe mit beigetragen. Nietzsche hatte sich ein Idealbild entworfen von der Persönlichkeit Wagners, von seinem Werke, selbst von dem Zuschauer, wie er sich in Bayreuth einstellen sollte; der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit mußte irgendwann einmal seine Wirkung üben. Dazu kamen sachliche Verschiedenheiten, die allerdings durch persönliche Verehrung und Freundschaft lange Zeit verdeckt werden konnten. Bei aller Verherrlichung Wagners hat Nietzsche doch seine innere Selbständigkeit nie ganz aufgegeben. In seinen Entwürfen finden sich Ansichten, die den Wagnerschen Theorien deutlich widerstreiten. Als Wagner nachher im Parsifal sich wieder dem Christentum zuwandte, war für Nietzsche jede Gemeinschaft unmöglich geworden. Der entscheidende Grund seiner Abkehr war aber allgemeinerer Art, er lag in der tiefen Umwandlung, die sich damals in ihm vollzog, die ihn zunächst von Schopenhauer, dadurch aber auch von allem, was sonst mit ihm in Schopenhauers Geist verbunden gewesen war, loslöste. Nietzsche hat später geäußert, was ihn zu Schopenhauer gezogen habe, sei der Atheismus gewesen. Die Art, wie er frühzeitig

schon den Philosophen kritisiert, läßt erkennen, daß es weniger die Einzelheiten seiner Lehre waren als vielmehr dessen Grundrichtung, die in ihm sich verkörpernde Denkweise, was ihn angezogen hat.[12] Nachdem er aber einmal in diese Denkweise eingelenkt war, hat er auch je nach Gelegenheit von diesem oder jenem Stücke des Systems Gebrauch gemacht. So scheint er sich auch der Schopenhauerschen Metaphysik zu bedienen weniger um ihrer selbst willen oder aus erkenntnistheoretischen Gründen als deshalb, weil sie ihm einen willkommenen Untergrund für seine ästhetischen Ansichten darbot. Sieht man genauer zu, so blickt einem selbst vielfach da, wo er ganz auf Schopenhauerschen Bahnen zu wandeln scheint, ein anderer Geist entgegen. Schopenhauer ist Pessimist. Nietzsche stimmt ihm lebhaft zu. Aber sein Pessimismus, wie er z. B. in der Geburt der Tragödie zum Ausdruck kommt, hat ein ganz anderes Gesicht. Nach Schopenhauer ist alles Leben nur Leiden, Freude besteht nur in der Abwesenheit des Leides, das letzte Ziel ist das Absterben aller Begierde, aller Lust zum Leben. Der Pessimismus, zu dem sich Nietzsche bekennt, ist, genau besehen, die Vorliebe für das Ernste, Schwere, Tragische im Leben; das soll aber nicht etwa dazu dienen, die Lust zum Leben zu ersticken, sondern daß das Leben sich vielmehr seiner unauslöschlichen Fülle erst recht bewußt werde. Nietzsche ist ein Gegner des Optimismus, doch nur insoweit, als dieser flach und seicht ist und, um in seinem flachen Wohlbefinden nicht gestört zu werden, allem Großen und Furchtbaren aus dem Wege geht. Aber im Grund seines Wesens ist Nietzsche auch während seiner Schopenhauerschen Periode Optimist, und zwar in jenem höheren Sinne, daß er sich

einer schöpferischen Lebensfülle bewußt ist, die in ihrer Unaustilgbarkeit selbst den schlimmsten zeitlichen Katastrophen gegenüber schließlich triumphiert. Man erinnere sich, wie er die Freude am Tragischen, die erhebende Wirkung der Tragödie erklärt. Jenes hinter den Erscheinungen liegende All-Eine, von welchem auch Nietzsche anfangs viel spricht, hat ein doppeltes Gesicht. Alles Leben geht aus ihm hervor, und alles Leben findet in ihm sein Grab. Die eine Seite kann man die bejahende, die andere die verneinende nennen. Während Schopenhauer nun mit Vorliebe die verneinende Seite hervorhebt, ist Nietzsche vielmehr der anderen Seite zugewandt und betont die schöpferische Urfülle, aus der immer neue Lebenskräfte in die Welt hineinströmen. Während Schopenhauer durch die Beziehung auf das Ur-Eine die Unterschiede zwischen den Wesen zerfließen läßt, hebt sie Nietzsche mit besonderem Nachdruck hervor. Dort das Mitleid die erste aller Tugenden, Mitleid nicht nur unterschiedslos gegen die Menschen, sondern selbst gegen die übrigen Geschöpfe. Hier zwar noch keine ausdrückliche Verneinung des Mitleids, aber doch eine Grundstimmung, die ihm geradezu entgegengesetzt ist; die Menschen eingeteilt in zwei Klassen, nämlich Genies und solche, die keine Genies sind, die letzteren mit dem Zwecke, dem Genie zu dienen, das Genie aber, ohne jede Pflicht gegen andere, nur um seiner selbst willen lebend, sodaß für eine Pflicht des Mitleids überhaupt kein Platz bleibt, dasselbe könnte höchstens das Genie in seinem Wirken stören. Dieser Gegensatz, der zuerst noch verhüllt ist, tritt, nachdem der Bruch mit Schopenhauer erst einmal vollzogen ist, mit aller Schärfe hervor.

Je weiter sich Nietzsche von der Geburt der Tragödie hinweg in den Kampf gegen einzelne Zeitströmungen begiebt, d. h. je mehr er statt mit der Kunst sich mit philosophischen und wissenschaftlichen Fragen beschäftigt, um so mehr verbleicht die Schopenhauersche Metaphysik, bis sie zuletzt ganz abgestreift ist. Man wundert sich darüber nicht, wenn man aus seinen Entwürfen und Skizzen ersieht, wie er sich gleichzeitig mit erkenntnistheoretischen Fragen beschäftigt hat, wobei er auf einer naturwissenschaftlich materialistischen Grundlage fußt und gleichzeitig einer Art von Humeschem Skeptizismus sich zuneigt. Aber es ist besonders anziehend, zu sehen, wie auch in den von ihm veröffentlichten Schriften der neue künftige Standpunkt bereits durchbricht. In der zweiten der unzeitgemäßen Betrachtungen stellt er Leben und Geschichte einander gegenüber. Alles Leben braucht zu seiner Entwickelung gewisse Wahnvorstellungen, die es wie eine schützende Atmosphäre umgeben, während die geschichtliche Forschung diese Illusionen zur Auflösung bringt und dadurch das Leben zuletzt vernichtet. Aber es sind doch immer Wahnvorstellungen oder Irrtümer, um die es sich hier handelt. Von jenen aus der Tiefe des Lebens aufsteigenden Mythen, die in der Erstlingsschrift eine Rolle spielten, ist keine Rede mehr, die ganze Frage ist aus dem Gebiete der Kunst in das der Wissenschaft gerückt, wo es sich um wahr oder falsch handelt. Und Nietzsche kann nicht umhin, sofern es sich lediglich um die Wahrheit handelt, der Historie Recht zu geben, der Historie, d. h. dem grundlegenden Satze, daß alles geworden sei, und alles im Werden, in beständiger Umbildung begriffen sei. In jener Schrift vom Nutzen und Nachteil der

Historie entschlüpft ihm einmal das Bekenntnis, daß er die „Lehren vom souveränen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten, von dem Mangel aller kardinalen Verschiedenheit zwischen Mensch und Tier" für wahr halte, „für wahr, aber für tötlich". Auf seiten des Lebens steht also der Irrtum, und die Wahrheit, die aber den Tod bringt, auf seiten der Historie. Eine bestimmte und klare Grenze, wo das eine aufhört und das andere zu beginnen hat, wird nicht gezogen. Noch stellt sich Nietzsche dort auf die Seite des Lebens, aber für wie lange? Wie nun, wenn der Trieb zur Wahrheit so stark würde, daß er sich durchsetzen will, es koste, was es wolle, selbst auf Kosten des Lebens? Man sieht, der Umschwung steht dicht bevor, und wenn die Historie erst gesiegt hat, dann wird sie im Vollbewußtsein ihres Rechts in die dunkelsten Gebiete eindringen wollen, um sie in ihrem Entstehen zu begreifen, und nichts wird sein, das man nicht als geschichtlich geworden zu betrachten sich berechtigt und verpflichtet fühlte.

Von den zwei Wächtern, die nach der Schilderung in „Schopenhauer als Erzieher" der heutigen Universitätsphilosophie zur Seite gestellt sind, ist der eine die Historie. Der andere aber ist die Naturwissenschaft. Beide hängen für ihn aufs engste zusammen. Denn der historische Gesichtspunkt hat sich ihm aufgezwungen in naturwissenschaftlicher Form, es ist der Darwinismus, der in ihm der Historie zum Siege verholfen hat. Während er in der Schrift gegen Strauß noch über „das zottige Gewand unserer Affengenealogen" spottet, bekennt er sich in einer Niederschrift, die vom Herausgeber in dasselbe Jahr 1873, in dem jene Schrift erschien, verlegt

wird, bereits zum Darwinismus. Aber er bezeichnet dessen Konsequenz als „entsetzlich“. Alle unsere Verehrung, sagt er, bezieht sich auf Qualitäten, die wir für ewig halten: moralische, künstlerische, religiöse. Wenn alles erst geworden ist, dann sind auch die Instinkte, in deren schöpferischer Urkraft er einst das Wesen des Genius fand, „bereits das Erzeugnis endlos lang fortgesetzter Prozesse“. Dann giebt es für uns nichts, was ursprünglich wäre. „Zu erweisen ist weder die metaphysische, noch die ethische, noch die ästhetische Bedeutung des Daseins.“ Der Abschnitt trägt die Ueberschrift „Das Ende der Metaphysik“.

Zweite Periode:

Das Vorherrschen der Erkenntnis.

Der Umschlag, der sich in Nietzsche vollzog, war vollständig. Zu der Aenderung seiner Lebensanschauung trat eine Aenderung seines äußeren Lebens. Zunehmende Kränklichkeit veranlaßte ihn, seinen Beruf als Professor zunächst auszusetzen und später ganz aufzugeben. Innerlich war das Band, das ihn mit der Universität verknüpfte, eigentlich schon gelöst. Wer dermaßen über die heutigen Universitätslehrer urteilt, wie es Nietzsche in seinem Buche über Schopenhauer thut, der verzichtet damit eigentlich auf das Wirken in ihrer Gemeinschaft. Nunmehr beginnt Nietzsches Wanderzeit. Ohne festen Wohnsitz nimmt er seinen Aufenthalt bald da bald dort, wobei das sonnige Oberitalien ihn ganz besonders anzieht. Die wandernde Lebensweise beeinflußt aber die Art seiner Arbeit, seiner

Darstellung. Er beginnt in Aphorismen zu schreiben und bringt es in dieser Form zu höchster Meisterschaft. Er beschränkt sich nicht auf wissenschaftliche Fragen, sondern tummelt sich auf allen Lebensgebieten und streut, was er dort gesammelt hat, als ein geistvoller Plauderer vor unseren Augen aus, auch in der kleinsten Gabe immer noch ein Kunstwerk bietend. Wie ein unendlich mannigfaltiges, beständig wechselndes Wellenspiel kommen einem die Hunderte und Tausende von Aphorismen vor, in dem man sich vergnügt und ziellos umherschaukeln läßt, bald auf die Oberfläche getragen, bald in die Tiefe gezogen, oft genug von einer überschlagenden Welle übergossen. Aber dieses Meer hat seine unterirdischen Strömungen, und der Ort, wo man zuletzt wieder an den Strand gelangt, liegt weit ab von der Stelle, an der wir hineinstiegen. Nachdem Nietzsche sich von seinem ersten Standpunkt losgelöst hat, giebt es für ihn keinen Stillstand mehr. Er ist in einer fortwährenden, wenn auch in ihren einzelnen Teilen nicht immer leicht bemerklichen Entwickelung begriffen, bis er, an ein gewisses Ende gelangt, sich wieder losreißt und zu einem neuen großen Ziel emporsteigt.

Die Periode, welche ich im Sinne habe, beginnt mit der Schrift „Menschliches, Allzumenschliches", die 1878 erscheint, und erstreckt sich über die Schriften „Vermischte Meinungen und Sprüche" (1879), „Der Wanderer und sein Schatten" (1880), welche beide im Jahre 1886 zusammen als „Menschliches, Allzumenschliches, zweiter Band" herausgegeben wurden, bis hin zur „Morgenröte" (1881) und den ersten vier Büchern der „fröhlichen Wissenschaft"

(1882), während das fünfte Buch der letzteren, sowie die jetzt diesen Werken vorgesetzten Vorreden einer späteren Periode angehören.

Die Aufschrift, die Nietzsche dem ersten dieser Werke giebt, „Menschliches, Allzumenschliches", kennzeichnet seinen nunmehrigen Standpunkt. Was dem Schüler Schopenhauers einst als ein Ausfluß aus den mystischen Tiefen des Ur-Einen erschien und daher als eine unantastbare, nicht weiter erklärbare Thatsache galt — wie geläufig sind ihm in seiner ersten Schrift solche Ausdrücke wie Ursein, Urgrund, Urschmerz, Urmensch, Urbegabung, Urheimat, Urfreude u. a. —, das zeigt sich jetzt als von sehr menschlichem Ursprung, ein Gewebe von Irrtum, Gewohnheit und Zufall. Dort redet er noch von einem Ding an sich jenseits der Erscheinungen, nun weiß er, daß wir alle Dinge durch den Menschenkopf ansehen, und daß wir diesen Kopf nicht abschneiden können. Wir kommen über unsere Vorstellungswelt nicht hinaus, wenn wir auch noch so heftig, gleich eingefangenen Tieren, gegen die Stäbe unseres Käfigs anspringen. Es giebt keinen Weg hinaus, weder für unser Denken noch für unser Fühlen. Es ist falsch, zu meinen, als ob man etwa durch tiefe Gefühle dem Herzen der Natur näher käme. Was wir *tiefe* Gefühle nennen, das sind in Wahrheit *starke* Gefühle, die wir deshalb tief nennen, weil wir die sie begleitenden Gedanken für tief halten. Aber ein tiefer Gedanke ist noch lange nicht ein wahrer Gedanke. Wir müssen den Unterschied zwischen Ding an sich und Erscheinung, zwischen einem Innen und Außen in der Welt ganz fallen lassen. Jene andere Welt, die hinter den Erscheinungen liegen soll, ist nur erträumt. Daß die

Menschen im Traume eine zweite wirkliche Welt zu schauen meinten, das ist der Ursprung der Metaphysik.[1]

Alles ist in beständigem Flusse. Es giebt in Wirklichkeit nichts Gleichbleibendes, nichts Feststehendes, sondern wir tragen diese Begriffe erst in die Dinge hinein. Wir heben aus dem in beständiger Wandlung Begriffenen einen gewissen Teil heraus, isolieren ihn von dem übrigen, bezeichnen ihn mit Namen und haben nun in diesen Namen und Begriffen allerdings etwas Feststehendes, Bleibendes, das wir fälschlicherweise als das Bleibende in den Dingen, als das, was ihnen zu Grunde liegt, ansehen. Die Farbenspiele unseres Auges verarbeitet der Verstand zu Figuren und Gestalten und legt diese nun wieder jenen als Ursache zu Grunde. Auf solche Weise bauen wir uns eine Welt auf von Worten und Begriffen, die mit der Wirklichkeit so gut wie nichts zu thun hat, eine Begriffswelt aus lauter falschen Größen, die aber von uns so beständig und gleichmäßig gebraucht werden, daß die auf ihnen ruhenden Wissenschaften in ihren Ergebnissen einen durchaus strengen und sicheren Zusammenhang aufzuweisen haben, bis schließlich doch an irgend einem Punkte der Grundwiderspruch hervortritt, der die Grundlage des Ganzen als irrtümlich erkennen läßt. Was wir gewöhnlich Welt nennen, ist das Ergebnis einer Menge von Irrtümern und Phantasien. Wir müssen uns davon frei machen.[2]

Echte Wissenschaft ist nichts anderes als *Nachahmung der Natur in Begriffen*. Die Natur kennt nichts Dauerndes, Ewiges. Daher kann es auch für uns nichts Ewiges geben, auch keine ewige Materie. Insofern verwirft Nietzsche den Materialismus. Er ver-

wirft aber auch ebenso jede andere Denkweise, sofern sie irgendwie über das unmittelbar vor uns Liegende hinaus will, mag sie sich Idealismus oder Realismus oder sonst wie nennen. Die Natur kennt keine letzten Zwecke, sie hat kein Ziel, ihr Ziel ist weder der Nutzen noch der Schaden des Menschen; was wir von ihr kennen, ist jedesfalls dies, daß sie sich entwickelt, Entwickelung aber will nicht irgend welches Glück, sondern nur Entwickelung und weiter nichts. So können auch wir für den Menschen keine letzten Zwecke, kein Ziel anerkennen, und unsere Erkenntnis hat es weder mit dem Nutzen noch mit dem Schaden noch mit irgend welchem Glück des Menschen zu thun. Alles in der Natur ist geworden, alles ist vergänglich; so giebt es auch für den Menschen so wenig einen Uebergang in eine höhere Ordnung, als etwa für die Ameise und den Ohrwurm. Es wäre denkbar, daß das ganze Menschentum nur die Entwickelungsphase einer bestimmten Tierart von begrenzter Dauer wäre, so daß der Mensch aus dem Affen geworden ist und wieder zum Affen werden wird, während niemand da ist, der an diesem verwunderlichen Komödiengang irgend ein Interesse nähme.[3]

Indem Nietzsche die Metaphysik verwirft, will er auch alles zur Auflösung bringen, was ihr irgendwie verwandt ist. Er verlangt zu diesem Zwecke geradezu eine Chemie unserer Begriffe und Empfindungen.[4] Das betrifft vor allem unsere religiösen, moralischen und ästhetischen Vorstellungen. Die Religion hat ihren Ursprung nicht in einem metaphysischen Bedürfnis, wie Schopenhauer meinte, sondern umgekehrt, das metaphysische Bedürfnis ist ein Nachschößling des religiösen Triebes.

Nietzsche hat die Religion von vornherein als überlebt angesehen, aber er hat sie, so lange er noch auf metaphysischem Boden stand, nicht gerade bekämpft. Nun, da er sich gegen die Metaphysik richtet, muß ihm daran gelegen sein, vor allem ihren Quell, die Religion, zu vernichten. Daher beginnt er nun sich gegen die Religion zu wenden, insbesondere gegen das Christentum, anfangs mit überlegener Kühle — man regt sich nicht über eine Sache auf, die tot ist und nur noch aus dem Wege geschafft werden muß — später aber mit steigender Heftigkeit. Wissenschaft und Religion schließen sich völlig aus. Zwischen ihnen besteht keine Verwandtschaft, keine Freundschaft, auch keine Feindschaft, sie leben auf verschiedenen Sternen. Noch nie hat eine Religion, weder mittelbar noch unmittelbar, weder als Dogma noch als Gleichnis eine Wahrheit enthalten. Es ist nicht nötig, eine Religion, von der man sich trennen will, zu widerlegen. So wenig es strenge Erkenntnisgründe waren, um deren willen man sich einst einer Religion anschloß, so wenig soll man solche, wenn man sich von ihr trennt, affektieren. In früheren Zeiten wollte man beweisen, daß es keinen Gott gebe; dabei blieb immer noch die Möglichkeit, daß bessere Beweise für Gottes Dasein gefunden würden. Jetzt genügt es, nachzuweisen, wie dieser Glaube an Gott entstehen konnte, das macht jeden Gegenbeweis überflüssig. Alle Religionen wurzeln in unreifer Intellektualität des Menschen. Sie stammen aus einer Zeit, in der jeder Begriff einer natürlichen Kausalität fehlte und die Natur als ein ungeheurer Komplex von lauter Willkürlichkeiten erschien, und sie entspringen dem Streben, die in der Natur waltenden Mächte zu gunsten des Menschen zu

beeinflussen. Daher ist die Religion um so lebendiger, je tiefer sie noch von dieser Anschauung durchdrungen ist, während die modernen Religionen, die von dieser Anschauung sich entfernen, im Verblassen begriffen sind. Wenn man in späterer Zeit vielfach philosophische Lehren in eine Religion eingemischt hat, so ist das doch immer erst geschehen, wenn die Religion bereits an sich selbst zweifelte.[5]

Viel eingehender als wie mit der Religion beschäftigt sich Nietzsche mit der Moral. Jene gilt ihm bereits als im wesentlichen beseitigt, gegen die Moral im herkömmlichen Sinne war dagegen noch der Angriff zu richten. Er begegnet sich auf diesem Gebiete mit den Bestrebungen eines Freundes, Dr. Paul Rée, der in einer kleinen Schrift, die 1877 erschien, mit der Kühle eines Naturforschers dem „Ursprung der moralischen Empfindungen" nachzugehen versucht. Es versteht sich für Nietzsche von selbst, daß es keine Moral auf metaphysischer Grundlage giebt. Es giebt keine Tugend und keine Sünde im metaphysischen Sinne. Es giebt kein ewiges Gesetz, das der Moral zu Grunde läge. Die sittliche Weltordnung ist ein Wahn. Es giebt auch keine letzten Zwecke, von denen aus über das Verhalten der Menschen zu urteilen wäre, der Mensch bedarf ihrer so wenig, um ein voller, tüchtiger Mensch zu sein, als die Ameise ihrer bedarf, um eine gute Ameise zu sein. Es giebt nichts, was an sich gut oder böse wäre. Wenn der Mensch sich nicht mehr für böse hält, so ist er es auch nicht mehr. Alle Schuld gleicht der der Hexen; obwohl diese selbst daran glaubten, war sie doch nicht vorhanden. Die Moral ist der Alchymie zu vergleichen, an beide hat

man geglaubt, aber beides war ein Irrtum. Gleichwie der Mensch den Dingen ein Geschlecht gab, so hat er ihnen auch eine Beziehung zur Moral gegeben und der Welt eine ethische Bedeutung beigelegt, ohne daß dies einen höheren Wert hätte als der Glaube an die Männlichkeit oder Weiblichkeit der Sonne.[6]

Was man mit den Namen gut oder böse bezeichnet hat, das sind die Folgen gewesen, die die Handlungen der Menschen nach sich zogen, je nachdem sie nützlich oder schädlich waren. Nachher hat man diese Bezeichnungen übertragen auf die Handlungen selbst, dann auf die Beweggründe, schließlich auf das Wesen des Menschen und hat jenes Ursprungs ganz vergessen. Das Ausschlaggebende ist aber immer der Nutzen gewesen. Wie das Tier sich durch Anpassung gegen seine Feinde zu schützen sucht, so trifft auch der Mensch seine Vorkehrungen, um sich zu schützen und zu erhalten. Es sind die Bedürfnisse einer Gesamtheit oder Herde, die sich durchsetzen gegenüber dem Vorteil des Einzelnen, so daß dieser durch die Moral angeleitet wird, Funktion der Herde zu sein, und seine Moralität erscheint unter solchem Gesichtspunkt als Herdeninstinkt im Einzelnen. Oder was man gut nannte, war zuerst der Wille des Mächtigen, Herrschenden, während die Ohnmacht als schlecht galt, sodaß gut und schlecht eine Zeit lang soviel gewesen ist als vornehm und gering, Herr und Sklave. Daraufhin haben sich mit der Zeit Sitten, Gewohnheiten gebildet, die nun instinktmäßig befolgt werden. Sittlichkeit ist nichts anderes als Gehorsam gegen die Sitte, das Herkommen. Die Sitte ist aber eine Zusammenfassung dessen, was frühere Menschen als nützlich oder schädlich angesehen haben. Wo auf keinerlei

Weise irgendwelcher Nutzen oder Schaden in Frage kommt, wenn es sich z. B. darum handelt, ob ich ein Insekt töte oder nicht, ob ich eine Blume abpflücke, da haben wir auch heute noch das Gefühl völliger Unverantwortlichkeit. Oder die Sitte ist nichts weiter als die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen; wo es aber kein Herkommen giebt, da giebt es auch keine Sittlichkeit.[7]

Einen Nutzen hat die bisherige Moral allerdings gehabt. Der Mensch hat sich als etwas Höheres angesehen und sich deshalb strengere Gesetze auferlegt. Dadurch ist es ihm möglich geworden, höher zu kommen und vom Tier zum Uebertier, zum Menschen aufzusteigen. „Die Bestie in uns will belogen werden; Moral ist Notlüge, damit wir nicht von ihr zerrissen werden." Ohne diese Irrtümer wäre der Mensch ein Tier geblieben, aber es sind doch Irrtümer, und auf die Dauer festgehalten müssen sie die Menschheit zersetzen.[8]

Die unter uns herrschende Moral ist die des Christentums. Gegen diese richtet Nietzsche daher seine Angriffe, und insbesondere bekämpft er ihren leitenden Grundsatz von der Menschenliebe. Wenn die Rücksicht auf Vorteil und Nachteil, und das ist zuletzt soviel wie die Rücksicht auf Lust und Unlust, oder wenn einfach die äußere Macht entscheidet und alle weiteren Regeln sich an diese Grundthatsachen anschließen, so ist damit für alles menschliche Handeln die Rücksicht auf das Ich als das Entscheidende anerkannt, dann muß allerdings eine Richtung, die ein Handeln ohne Rücksicht auf das Ich lediglich um des anderen willen gebietet, als durchaus verkehrt, unnatürlich und überspannt bekämpft werden. In diesem Sinne behandelt Nietzsche das christliche Gebot der Nächstenliebe.

Es widerspricht dem Leben und aller Lebenserfahrung, es würde, wenn allgemein durchgeführt, geradezu zur Aufhebung des Lebens führen; es ist in sich selbst widerspruchsvoll, und was man als solche Liebe ausgiebt, das stellt sich bei genauer Prüfung oft als etwas ganz Anderes heraus.[9] Dabei entwickelt Nietzsche die eigentümliche Gabe, scharf in das Innere des Menschen hineinzuleuchten und die nebeneinander wirksamen Stimmungen bloßzulegen. Es ist kaum eine Stimmung ganz für sich allein, es klingen dabei immer noch andere mit. Es geht uns hier wie bei den Naturvorgängen. Wir fassen eine Gruppe derselben in einen Namen zusammen, und weil der Name einheitlich ist, glauben wir den damit bezeichneten Inhalt auch als eine einheitliche Sache ansehen zu dürfen. So geben wir auch den Vorgängen des Gemüts einen einheitlichen Namen und beachten gar nicht, wie verschiedenartige, manchmal sogar entgegengesetzte Strömungen damit zusammengefaßt werden. Nietzsche giebt hiervon eine Anzahl sehr anziehender Beispiele.[10]

Die Verneinung jeder Art von Metaphysik durch Nietzsche übt ihren Einfluß auch noch auf einem anderen Gebiete aus. Er hatte ja, von Schopenhauer beeinflußt, auch der Kunst eine metaphysische Grundlage beigelegt. Indem diese Grundlage fortfällt, stellt sich ihm auch das Wesen der Kunst in einem anderen Lichte dar; was ihm einst als fast übermenschlich erschien, das zeigt sich nun auch als menschlich, allzumenschlich. Sein Gegensatz gegen Wagner kommt hier theoretisch zu Worte. Der Künstler ist seinem Wesen nach auch nichts Anderes, Höheres als die übrigen Menschen. Auch das Genie sieht nicht ins Wesen der Dinge. Der Glaube an das Wunder-

bare im Genius ist irrig. Auch das Genie hat seine Geschichte, es ist entstanden, hat sich entwickelt wie alles andere. Was man als Inspiration ausgiebt, ist nur der plötzliche Erguß einer angestauten Kraft. Allerdings widerstrebt der Künstler einer solchen nüchternen Auffassung der Dinge, er möchte sich jenes Phantastische, Mythische bewahren, wodurch seiner Kunst ein wirkungsvoller Hintergrund gegeben wird. Damit widerstrebt er aber der Wahrheit, und dadurch beweist er, daß er auf einer tieferen Stufe der Moralität steht als der wissenschaftliche Mensch. Der Künstler bleibt beim Spiele stehen, insofern ist er ein zurückbleibendes Wesen, er erinnert uns damit an Lebensperioden, die weit hinter uns liegen, an die Kindheit des Menschengeschlechts. Er hat es mit dem Scheine zu thun, sein Wesen beruht auf unreinem Denken. Auch die Kunst ist oft nur ein Nachklang der Religion. Wenn diese erschüttert ist, wirft sich das Gefühl auf die Kunst und legt den Flor unreinen Denkens über das Leben. Nietzsche gesteht dabei zu, daß die Künstler aller Zeiten in ihrem höchsten Aufschwung gerade diejenigen Vorstellungen zu himmlischer Verklärung gebracht haben, die wir jetzt für falsch erklären, sie sind, wie Dante, Raffael, Michelangelo, Verherrlicher der religiösen und philosophischen Irrtümer der Menschheit gewesen. Da die Zeit dieser Irrtümer vorbei ist, so sieht er mit einem Anflug von Wehmut die Kunst bereits entschwinden. Aber sie wird nicht vergeblich gewirkt haben, sie hat uns gelehrt, das Leben in jeglicher Gestalt mit Lust und Aufmerksamkeit anzusehen, und in dieser Gesinnung wird der wissenschaftliche Mensch ihr Erbe sein. In diesem Sinne bezeichnet Nietzsche den

wissenschaftlichen Menschen als die Weiterentwickelung des künstlerischen.[11]

Bei dieser Anschauung ist Nietzsche natürlich nicht stehen geblieben. Er läßt die Kunst doch auch noch weiterhin gelten; nur sieht er ihr Wesen jetzt mit anderen Augen an. Diejenige Kunst gilt ihm jetzt als die rechte, die sich als Ueberschuß einer weisen und harmonischen Lebensführung darstellt, während, was er einst als höchste Kunst gepriesen, ihm nunmehr als eine zwar entzückende, aber doch barbarische Aussprudelung hitziger und bunter Dinge aus einer ungebändigten chaotischen Seele vorkommt. Den Glauben an den Rausch als das Leben im Leben nennt er jetzt einen furchtbaren Glauben, durch den die Menschheit ebenso verdorben wird wie die Wilden durch das Feuerwasser. Auch der Zweck der Kunst ist jetzt um vieles nüchterner geworden. Sie soll das Leben verschönern, das Häßliche verbergen oder umdeuten, in dem unvermeidlich oder unüberwindlich Häßlichen immer noch das Bedeutende durchschimmern lassen. Das Leben verschönern heißt aber uns selber den anderen erträglich, womöglich angenehm machen. Damit verwandt ist eine andere Erklärung, in der es heißt: Schönheit in der Kunst ist immer die Nachbildung des Glücklichen, je nachdem eine Zeit, ein Volk, ein großes, in sich selbst gesetzgeberisches Individuum sich den Glücklichen vorstellt. Diese Erklärung ist insofern bezeichnend, als sie sich dem von Nietzsche den moralischen Begriffen gegenüber eingenommenen Standpunkt annähert. Die Grundbegriffe, auf die dort alles hinauskommt, sind Nutzen und Schaden, Lust und Unlust. Das Glück, das in der Kunst zum Ausdruck kommen soll, ruht auch auf der Lust, und die

Lust hängt eng zusammen mit dem Vorteil. Daher sagt Nietzsche auch einmal: Das Nützliche ist der oftmals notwendige Umweg zum Schönen.[12]

Die Erzeugung des Genius galt Nietzsche anfangs als höchstes Ziel. Das Genie hat jetzt seinen Glanz verloren. Es hat sich herausgestellt als etwas durchaus Menschliches. Wie die Metaphysik als ein Nachtrieb der Religion angesehen wird, so erscheint nun der Kultus des Genies als ein Nachklang der Götter- und Fürstenverehrung. Was wird nun als Höchstes, Erstrebenswertestes an seine Stelle treten? Was zur Auflösung dieses Ideals führte, war die Wissenschaft, die Erkenntnis. Sie, die Siegerin, nimmt nun die erste Stelle ein. Das höchste Glück besteht nunmehr in der Erkenntnis, für sie ist kein Opfer zu groß. Und wenn die Menschheit an der Leidenschaft der Erkenntnis zu Grunde ginge, lieber wollen wir den Untergang der Menschheit als den Rückgang der Erkenntnis. Daher die Bedeutung, die nunmehr den „Wissenden", den „Erkennenden" beigelegt wird. Dem entspricht auch ein neues Lehrerideal, das Nietzsche wie eine Vision vorschwebt.[13]

Aber diese Erkenntnis hat nichts Genialisches an sich. Wollen wir bei der Wahrheit bleiben und nicht wieder in jene nebelhaften Allgemeinheiten geraten, so haben wir uns überall an das Nächstliegende zu halten und gerade auf die kleinen, unscheinbaren, aber mit strenger Methode gefundenen Wahrheiten ein besonderes Gewicht zu legen. Die Erkenntnis zeigt, welche Bedeutung für das Leben der Natur gerade das Kleine, Unscheinbare besitzt. Daher gilt der Satz, wie für die Erkenntnis, so auch für den Kulturfortschritt überhaupt. Der Wert des Lebens ist nicht bloß nach den Ausnahmemenschen zu bemessen. Die

großen Geister sind es nicht allein, die die Kultur fördern. Sie reißen die Menschen auch leicht auf einseitige Bahnen, und jede Einseitigkeit hat die Menschheit nachher als Ganzes zu büßen. Auch das Niedrige, Geringe, Verkannte, Schwache ist notwendig zum Fortschritt, und mit ihm zugleich auch das Böse, das Furchtbare, neben dem Werke des Genies auch das der Cyklopen und der Ameisen. Dem Kultus des Genies ist daher auch der Kultus der Kultur zur Seite zu stellen.[14]

Das neue Ideal reißt seinen Verkündiger wohl gelegentlich zu begeisterten Worten hin. Vorwärts auf der Bahn der Weisheit, so beginnt einmal ein Aphorismus, und er endigt mit dem Rufe: Dem Lichte zu — deine letzte Bewegung; ein Jauchzen der Erkenntnis — dein letzter Laut. Aber genau besehen hat die Erkenntnis mit solcher Begeisterung nichts zu thun. Denn die Erkenntnis will ja ein Abbild der Natur sein, und die Natur weiß nichts von Neigung oder Abneigung, von Haß oder Liebe. Um ihr zu gleichen, wird es nötig sein, alle solche Gemütsbewegungen möglichst auszuschließen. Daher klingt wohl auch ein Ton der Resignation durch die Worte des „Erkennenden" durch. Eine gewisse nachdenkliche, betrachtende Ruhe, die nur so viel Freude zuläßt, als sie sich in sich selbst wohlzufühlen vermag, die nichts fürchtet, aber auch eigentlich nichts mehr hofft, die die Dinge, an denen man früher mit seiner Liebe hing, in ihrer Nichtigkeit erkennt und nun ohne Verbissenheit, in einer Art stiller Verzichtleistung, aber auch ohne Erwartung dem Werdenden zuschaut: das ist die Stimmung, wie sie auf der Höhe dieses Standpunkts sich darbietet. „Friede um mich und Wohlgefallen an allen nächsten Dingen." Frei und

furchtlos über den Dingen schweben, das Dasein nicht verachten und hassen, aber es auch nicht lieben, sondern über ihm liegen bald mit dem Auge der Freude, bald mit dem der Trauer und wie die Natur bald sommerlich, bald herbstlich gesinnt sein. Ein ähnlicher Gedanke ist es, wenn es an einer anderen Stelle heißt: Viele große innere Erfahrungen haben und auf und über ihnen mit einem geistigen Auge ruhen — das macht die Menschen der Kultur, welche ihrem Volke den Rang geben.[15]

Welches sind nun die Gesichtspunkte, die für die zu gewinnende Erkenntnis die maßgebendsten sein werden? Von zweien haben wir Nietzsche bereits reichlich Gebrauch machen sehen. Der eine ist der psychologische. Scharfe Beobachtung und Zergliederung aller seelischen Vorgänge ist eine seiner ersten Forderungen. „Der grausame Anblick des psychologischen Seziertisches und seiner Messer und Zangen kann der Menschheit nicht mehr erspart bleiben." Der andere ist der historische, der aber nicht auf das Gebiet der bisherigen Geschichte zu beschränken, sondern im allerumfassendsten Sinne zur Anwendung zu bringen ist, sodaß zur Zeit noch gar nicht abgesehen werden kann, was noch einmal alles Geschichte sein wird; die Vergangenheit ist vielleicht immer noch wesentlich unentdeckt. Der dritte Gesichtspunkt ergiebt sich aus dem Grundsatze, überall mit dem Nächstliegenden zu beginnen. Der weist uns im Gegensatz zur Metaphysik auf die Physis hin, wir können ihn den physiologischen nennen. Und dieser tritt derart in den Vordergrund, daß er dem psychologischen geradezu zu Grunde gelegt wird.[16]

Was uns zu allernächst liegt, ist unser sinnlich leib-

liches Wesen, unser materieller Teil. Nietzsche verwirft allerdings den Materialismus, aber doch nur insofern, als dieser eine ewige Materie behauptet; nicht an der Materie, sondern an der behaupteten Ewigkeit nimmt er Anstoß. Im übrigen ist er aber durchaus materialistisch gesinnt, die Materie und ihre Vorgänge gelten ihm als die wesentliche Grundlage des menschlichen Lebens, unsere Meinungen und Urteile, die Grundstimmung, aus der unsere allgemeine Lebensauffassung hervorgeht, werden auf physische Vorgänge zurückgeführt. Daß man diese zu wenig beachtete, ist die Ursache fast aller unserer leiblichen und seelischen Gebrechen. Alle unsere moralischen Urteile und Wertschätzungen sind nur Bilder und Phantasien über einen uns unbekannten physiologischen Vorgang, eine Art angewöhnter Sprache, gewisse Nervenreize zu bezeichnen. Wir erleben es im Traume, daß wir rein körperliche Vorgänge, z. B. Bewegungen des Blutes und der Eingeweide, in allerhand phantastischen Bildern zum Ausdruck bringen. Wir machen es auch im wachen Zustande nicht anders. Zwischen Wachen und Träumen ist kein wesentlicher Unterschied. Der Unterschied liegt allein darin, daß diese unsere Interpretation physiologischer Vorgänge im wachen Zustande weniger zügellos ist als im Traume. Nietzsche geht durchaus folgerichtig weiter. Den Pessimismus bezeichnet er einmal als eine Nachwirkung von Diätfehlern, das Dämonion des Sokrates könnte ein Ohrenleiden gewesen sein. Er vermißt es, daß man die moralischen Wirkungen der Nahrungsmittel noch nicht erforscht und noch keine Philosophie der Ernährung geschaffen hat. Er bezeichnet es als Mangel, daß die Lehre vom Leibe und seiner Diät noch nicht zu

den Verpflichtungen aller niederen und höheren Schulen gehört. Dieser Denkweise entspricht es auch, wenn er einmal als Ziel der modernen Wissenschaft bezeichnet: so wenig Schmerz als möglich, so lange Leben als möglich.[17]

Auf dieser materialistischen Grundlage stehend bringt nun Nietzsche die Begriffe der modernen Naturwissenschaft vom Kampf ums Dasein, von Anpassung, Züchtung u. a. zu vielfacher Anwendung, indem er sie auf das geistige und sittliche Leben anzuwenden sucht. Den ergiebigsten Gebrauch macht er vom Begriff der Vererbung. Meinungen, Irrtümer, Empfindungen, Gewohnheiten, Triebe, persönliche Eigentümlichkeiten, alles wird gelegentlich auf Vererbung zurückgeführt. Durch diese Verbindung mit dem Begriff der Vererbung wird nun der von Nietzsche so stark betonte historische Gesichtspunkt in ganz besonderer Weise erweitert. Nicht genug, daß alles geworden ist und eine endlose Vergangenheit hinter uns liegt, diese Vergangenheit wirkt auch beständig in uns fort, sowohl die besondere Vergangenheit, aus der wir herstammen, denken wir z. B. an unsere Väter und Großväter, wie auch die gesamte allgemeine Vergangenheit. „Ich habe für mich entdeckt, daß die alte Mensch- und Tierheit, ja die gesamte Urzeit und Vergangenheit alles empfindenden Seins in mir fortdichtet, fortliebt, forthaßt, fortschließt." So wirkt aber zugleich auch alles fort, was wir unsererseits thun, und ist im Gesamtverband alles Seienden eingeschlossen wie das Insekt im Bernstein.[18]

Wir wollen an den Grundsatz der Vererbung noch eine Bemerkung anschließen, die sich auf das Verhältnis zwischen Denken und Empfinden bezieht. Der größte Teil unseres geistigen Lebens verläuft ja überhaupt un-

bewußt und ungefühlt. Auch das Bewußtsein ist keine fest gegebene Größe, sondern etwas Werdendes. Was wir aber als Empfindung und als Denken bezeichnen, ist nicht wesentlich von einander verschieden. Denken heißt urteilen, das Urteil aber ist auch nur Empfindung, es ist in seiner niedrigsten Form diejenige Empfindung, die sich an zwei vorangegangene Empfindungen als deren Ergebnis anschließt.

Das Erkennen, sagt Nietzsche einmal an einer anderen Stelle, ist nicht den Trieben entgegengesetzt, sondern es ist nur ein gewisses Verhalten der Triebe zu einander. Hiernach erscheinen die Urteile, die Meinungen in völliger Abhängigkeit von den Empfindungen. Andererseits aber wirken die Urteile auch wieder auf die Empfindungen ein, sie setzen sich allmählich in Gefühle um und erben sich nun als Gefühle, als Neigungen und Abneigungen fort. Man rät wohl oft: vertraue deinem Gefühle, aber seinem Gefühle vertrauen heißt nichts anderes als seinem Großvater und seiner Großmutter und deren Großeltern mehr gehorchen als den Göttern, die in uns sind, nämlich unserer Vernunft und Erfahrung. Wollen wir daher, daß unser Gefühl sich ändere, so müssen wir uns erst andere Urteile bilden; „wir haben umzulernen, um endlich, vielleicht sehr spät, noch mehr zu erreichen: umzufühlen."[19]

In diesem Zusammenhange können wir auch eine Frage berühren, auf die Nietzsche wiederholt, namentlich auch in dieser Periode seines Schaffens, zurückgekommen ist, nämlich die Frage nach der Willensfreiheit. Bei seiner Ansicht über den Einfluß des Physischen im Menschen und über durchgehende Vererbung versteht es sich von selbst, daß er die Willensfreiheit verneint. „Unser

Handeln und Erkennen ist keine Folge von Fakten und leeren Zwischenräumen, sondern ein beständiger Fluß. Nun ist der Glaube an die Freiheit des Willens gerade mit der Vorstellung eines beständigen, eigenartigen, ungeteilten, unteilbaren Fließens unverträglich: er setzt voraus, daß jede einzelne Handlung isoliert und unteilbar ist; er ist eine Atomistik im Bereiche des Wollens und Erkennens." Was wir als Wille bezeichnen, ist auch nicht etwas so Einfaches, Unteilbares, wie man oft gewähnt hat, sondern ein vielfältiger Mechanismus, der nur so gut eingespielt ist, daß man ihn kaum wahrnimmt. Nietzsche gebraucht einige wirksame Bilder, um diese nach seiner Meinung längst entschiedene und übergenug widerlegte Ansicht von der Freiheit aus der Welt zu schaffen. Beim Anblick eines Wasserfalls meinen wir in den zahllosen Biegungen, Schlängelungen, Brechungen der Wellen Freiheit des Willens und Belieben zu sehen; aber alles ist notwendig, jede Bewegung mathematisch auszurechnen. So ist es auch bei den menschlichen Handlungen; man müßte jede Handlung vorher ausrechnen können, wenn man allwissend wäre, ebenso jeden Fortschritt der Erkenntnis, jeden Irrtum, jede Bosheit. An einer anderen Stelle: Wir lachen über den, der aus seiner Kammer tritt in der Minute, da die Sonne aus der ihren tritt, und sagt: ich will, daß die Sonne aufgehe; und über den, welcher ein Rad nicht aufhalten kann und sagt: ich will, daß es rolle; und über den, welcher im Ringkampf niedergeworfen wird und sagt: Hier liege ich, aber ich will hier liegen! Aber trotz allem Gelächter! Machen wir es denn jemals anders als einer von diesen Dreien, wenn wir das Wort gebrauchen: ich will? Jeder

Mensch ist ein Stück Fatum, mit seinen Klugheiten sowohl wie mit seinen Thorheiten. Wenn er gegen das Fatum ankämpfen zu können meint, so ist auch dieser Kampf ein Fatum. Wenn ihn Angst erfaßt vor dem Glauben an das Fatum, so ist auch diese Angst selbst Fatum. In dir ist alle Zukunft der Menschenwelt vorherbestimmt, es hilft dir nichts, wenn dir vor dir selber graut. Die Willensfreiheit hat auch Schopenhauer bestritten. Er behauptete, daß der Charakter, wie er dem einzelnen Menschen anhängt, völlig unveränderlich sei. Dennoch hielt er eine gewisse Verantwortlichkeit des Menschen fest, er gab zu, daß uns das Gefühl derselben überall begleitet. Wenn auch inmitten dieses Lebens alle unsere Handlungen mit Notwendigkeit aus unserem Charakter erfolgen, so sollte doch die Thatsache, daß wir diesen und keinen anderen Charakter haben, von uns abhängig sein, wir selbst nämlich sollten in einem außerzeitlichen Zustande, als Teil jenes jenseits der Erscheinungen liegenden Dinges an sich, irgendwie uns diesen Charakter gegeben haben. Das Verantwortlichkeitsgefühl wird gegründet auf ein dunkles Stück seiner Metaphysik. Es versteht sich von selbst, daß Nietzsche diese Erklärung verwirft. Er will auch nicht zugeben, daß der menschliche Charakter ganz unveränderlich sei; das scheint nur so bei unserer kurzen Lebensdauer, ein Mensch aber mit einem Alter von achtzigtausend Jahren würde als ein durchaus veränderlicher Charakter sich erweisen. Haben wir keine Freiheit, so haben wir auch keine Verantwortlichkeit. Niemand ist für seine Thaten verantwortlich. Ein grausamer Mensch ist so wenig verantwortlich wie ein Stück Granit dafür verantwortlich ist, daß es Granit ist. Richten ist soviel wie ungerecht sein; dies

gilt auch, wenn der Mensch über sich selbst richtet. Man soll sich auch nicht vor sich selber schämen. Ein Gewissensbiß ist wie der Biß eines Hundes gegen einen Stein: eine Dummheit. Wir halten uns nur deshalb für frei, weil wir aus langer Gewohnheit die Kette nicht mehr spüren. Der Glaube an die Freiheit des Willens stammt her aus gesteigertem Lebensgefühl; worin wir uns stark fühlen, das halten wir für das Element unserer Freiheit; Stolz und Machtgefühl sind seine inneren Ursachen[20].

Welchen Sinn hat es dann aber, daß man doch die Menschen um ihrer Verbrechen willen bestraft? Ein Trieb ist nur dadurch zu beherrschen, daß ihm ein anderer Trieb entgegengesetzt wird. In diesem Sinne ist die Strafe zu verstehen. Der, welcher gestraft wird, verdient die Strafe nicht, sie ist nur das Mittel, um andere von gewissen Handlungen abzuschrecken. Sie kommt also anderen zu gute, insofern darf der gestrafte Uebelthäter sich als Wohlthäter der Menschheit fühlen. Die Strafe hat den Zweck, den zu bessern, der straft. Demgemäß ist aber auch unsere ganze Auffassung des Verbrechens umzuändern. Unser Verbrechen gegen Verbrecher besteht darin, daß wir sie wie Schufte behandeln. Mit dem Begriff der Sünde sollten wir auch den der Strafe ganz aus der Welt schaffen. Der Verbrecher ist als ein Geisteskranker anzusehen, unsere Aufgabe wird es sein, bei möglichster Schonung seiner Person ihn in solche Verhältnisse zu bringen, wo er genesen kann.[21]

Somit wird der herkömmlichen Moral die Berechtigung in einer doppelten Weise entzogen, sachlich sowohl als formal, nämlich sofern das, was wir als gut und böse bezeichnen, der Sachlage nach diesen Namen gar

nicht verdient, und sofern die formale Voraussetzung dieser Moral, die Willensfreiheit, die Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit des Menschen verneint wird. Wo man bisher nur Schuld sah, da soll die Unschuld wieder zu ihrem Rechte kommen, und zwar eine Unschuld, die sich ihrer selbst mit voller Deutlichkeit bewußt ist. Nietzsche klagt ganz besonders darüber, daß man gerade das Natürlichste, das mit unserem körperlichen Wesen ganz von selbst gegeben ist, als Sünde gebrandmarkt und dem Abscheu preisgegeben hat, z. B. die geschlechtlichen Dinge. An die Stelle des bisherigen „moralischen" Menschen soll treten der „weise" oder der „unschuldbewußte" Mensch.[22]

Ist nun Nietzsche der Meinung, daß allem Natürlichen völlig freier Lauf zu lassen sei, und daß hinfort jeder sittliche Begriff, jede Tugend, wie auch deren Inhalt bestimmt werde, gänzlich fortzufallen habe?

Er blickt hin auf die Geschichte der Menschheit, nicht bloß auf das Stück, das man gewöhnlich Weltgeschichte nennt, diesen „lächerlich kleinen Ausschnitt des menschlichen Daseins", sondern auf jene ungeheueren Zeitstrecken, die jener Weltgeschichte voraufgingen, wo Grausamkeit, Verstellung, Rache als Tugenden, Wißbegier, Friede, Mitleid als Gefahren, das Bemitleidetwerden und die Arbeit als Schimpf galten, und diese Zeitstrecken bilden doch „die wirkliche und entscheidende Hauptgeschichte, welche den Charakter der Menschheit festgestellt hat".

Das ist eine Erfahrung, die uns auch die uns bekannte Geschichte bestätigt. Die schrecklichen Energien — das, was man das Böse nennt — sind die cyklopischen Architekten und Wegebauer der Humanität. Die Kultur kann die Leidenschaften, Laster und Bosheiten durchaus

nicht entbehren; daher ist auch der Krieg ganz unentbehrlich. Sonst stehen wir in Gefahr, daß unsere Kultur an ihren eigenen Kulturmitteln zu Grunde geht. Was man als Zeiten der Korruption bezeichnet, das sind vielmehr die Herbstzeiten eines Volkes, wo die Früchte vom Baume fallen, die großen Individuen, die Samenträger der Zukunft, die Urheber der geistigen Kolonisation und Neubildung von Staats- und Gesellschaftsverbänden. Immer sind diejenigen, welche den Bann der Sitte zerbrachen — und Sitte ist ja nichts Anderes als der Niederschlag dessen, was frühere Menschen für nützlich oder schädlich hielten — als schlecht, als Verbrecher angesehen worden, aber hinterher hat sich das Urteil geändert; die Geschichte handelt fast nur von diesen schlechten Menschen, welche später gutgesprochen worden sind.[23]

Trotz dieser Aeußerungen ist Nietzsche zunächst weit davon entfernt, etwa jeder gewaltthätigen Begierde freien Lauf zu lassen und auf das Ideal jedweder Tugend zu verzichten. Er läßt es sich nicht nehmen, gelegentlich scharf zu tadeln oder auch wieder anderes mit preisenden Worten zu empfehlen.

Es erinnert an den geschilderten Standpunkt, wenn er die Selbstsucht wiederholt als ausschlaggebend und berechtigt bezeichnet. Das Verlangen nach Selbstgenuß, sagt er einmal, befriedigt sich unter allen Umständen. Bleiben wir immerhin für unsere Zeit dabei, daß Wohlwollen und Wohlthun den guten Menschen ausmache, nur laßt uns hinzufügen: vorausgesetzt, daß er zuerst gegen sich selbst wohlwollend und wohlthuend gesinnt sei. Zwischen Gut und Böse besteht nur noch ein Unterschied dem Grade nach, je nachdem der Egoismus ein höherer oder niederer

ist. Hierher haben wir wohl auch den gelegentlich auftauchenden Spruch zu rechnen, der im Sinne einer rücksichtslosen Geltendmachung der eigenen Persönlichkeit, aber auch in einem anderen höheren Sinne gedeutet werden kann: sei, was du bist. Wenn sich aber auch Gut und Böse nur noch dem Grade nach unterscheiden, so besteht doch immer noch ein Unterschied. Der Grausame gilt auf dieser Stufe doch noch als ein zurückgebliebener Mensch, als ein Rest früherer Kulturen. Mißtrauen, Neid, gewaltthätiges, aufbrausendes Wesen abweichenden Meinungen gegenüber werden als Reste früherer Zeiten bezeichnet. An anderen Stellen schildert Nietzsche geradezu ein ihm vorschwebendes Ideal. Er weiß, daß eine neue Gerechtigkeit not thut, aber wo findet er sie? Er mag die Moralen nicht leiden, die immer nur sagen: thue dies nicht, entsage, überwinde dich, sondern er ist für diejenigen eingenommen, welche antreiben, etwas zu thun und wieder zu thun „und an gar nichts zu denken als: dies gut zu thun, so gut, als es eben mir allein möglich ist". Jeder Mensch, sagt er einmal, hat seinen guten Tag, wo er sein höheres Selbst findet. Er zeichnet wiederholt, was die „schöne, große", oder die „vornehme, adelige, edle Seele" oder die „menschliche Vernunftwürde" ausmacht: Treue, Großmut, die Scham des guten Rufs — Kraft, Güte, Milde, Reinheit und ungewolltes eingeborenes Maß in den Personen und ihren Handlungen — Selbstbeherrschung, Strenge, Gehorsam, Pflicht, Vernünftigkeit — Entsagung, Pflichttreue, Ordnung, Sparsamkeit, Maß, Mitte. Auch die größte Freiheit des bewußten Geistes führt unwillkürlich zu Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Seelenruhe hin und rät sie außerdem als nützlich an. Er giebt auch zu, daß nur

dem veredelten Geist die Freiheit des Geistes gewährt werden darf. Vom Mitleid denkt er gering, aber um so höher von der Mitfreude. Die Freude enthält auch für die sittliche Natur des Menschen aufbauende und ausheilende Kräfte: wie käme es sonst, daß unsere Seele, sobald sie im Sonnenschein der Freude ruht, sich unwillkürlich gelobt „gut sein!", „vollkommen werden!", und daß dabei ein Vorgefühl der Vollkommenheit gleich einem seligen Schauder sie erfaßt? In einem der der Fröhlichen Wissenschaft vorangeschickten Gedichte, mit der Aufschrift: Sternenmoral, heißt es: nur ein Gebot gilt dir: sei rein![24]

Man kann daher sagen: es schwebt Nietzsche auch jetzt noch ein Ideal vor Augen, oder vielleicht richtiger: das alte Ideal bricht in irgend einer Weise immer wieder durch. Er nennt es nicht mehr Genie oder Heiliger, aber es sind höhere Menschen, Ausnahmemenschen, jedesfalls Auserlesene, mit einem anderen, höheren Maß für den Wert der Dinge als wie die große Menge. Seine aristokratische Grundgesinnung kann sich nicht verleugnen. In dem Bild dieser Menschen, dieser zukünftigen Menschlichkeit vermischen sich alte und neue Züge. Zu den alten gehört alles, was irgendwie bisher echte Vornehmheit ausmachte, neue Züge werden veranlaßt durch den Einfluß, den nunmehr die Erkenntnis und insbesondere der historische Gesichtspunkt und die Vererbungstheorie ausüben. So wird dieses Ideal einmal geschildert als der Mensch, „der die Geschichte der Menschen insgesamt als eigene Geschichte zu fühlen weiß", als „der Mensch eines Horizontes von Jahrtausenden vor sich und hinter sich, als der Erbe aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes und der verpflichtete Erbe, als der Adligste aller

alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels, dessen Gleichen noch keine Zeit sah und träumte", mit einem Glück im Herzen, „das bisher der Mensch noch nicht kannte, eines Gottes Glück voll Macht und Liebe", das „wie die Sonne am Abend fortwährend aus seinem unerschöpflichen Reichtume wegschenkt und ins Meer schüttet und wie sie sich erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldenem Ruder rudert".[25]

Als eine der allerjüngsten, geradezu als eine werdende Tugend, die weder unter den sokratischen noch unter den christlichen Tugenden enthalten sei, empfiehlt er die Redlichkeit. Was er darunter versteht, ist unbedingteste Wahrheitsliebe, nicht bloß im Umgang mit den Menschen, sondern vor allem und zu allererst im Umgang mit sich selbst, im eigenen Denken. „Nie etwas zurückhalten oder dir verschweigen, was gegen deinen Gedanken gedacht werden kann. Gelobe es dir! Es gehört zur ersten Redlichkeit des Denkens." Es geschieht zu leicht, daß man bei aller Uneigennützigkeit doch keck eine Wahrheit gegen den Augenschein behauptet, aus keinem anderen Grunde, als weil diese Wahrheit unseren Wünschen entspricht. Nietzsche führt hierbei den Spruch Jesu Matth. 6, 33 an. Er sagt: Auf dieser Stufe der Wahrhaftigkeit stehen noch viele brave Menschen: wenn sie sich selbstlos fühlen, scheint es ihnen erlaubt, es mit der Wahrheit leichter zu nehmen. Dem Redlichen steht der Unredliche gegenüber, der Verleugner der Wahrheit, der Apostat des freien Geistes, dessen Anblick uns mit tiefstem Widerwillen erfüllt. Aber woher dieser Widerwille, da doch ausdrücklich die Unschuld aller Handlungen und Meinungen behauptet

worden ist? Nietzsche stellt sich selbst die Frage. Seine Antwort ist sehr bezeichnend. Jener Anblick berührt uns ähnlich, wie der Anblick eines widerlich Erkrankten den Arzt berührt. Der physische Ekel vor dem Schwammigen, Erweichten, Ueberwuchernden, Eiternden siegt einen Augenblick über die Vernunft und den Willen zu helfen. Unser Wille wird in diesem Falle überwältigt von der Vorstellung einer allgemeinen und bis ins Knochengerüste des Charakters greifenden Entartung. Es ist also der Widerwille vor etwas Häßlichem, Widrigem. Ein Widerwille aus *sittlichen* Gründen ist nicht mehr zugelassen, so wird der Widerwille auf *ästhetische* Gründe zurückgeführt. Das giebt uns den Gesichtspunkt an die Hand, mit welchem wir an jenes eigenartige Wohlgefallen herantreten müssen, das Nietzsche, wie wir oben schilderten, an jenen „schrecklichen Energien", an den „großen Individuen", an Leidenschaften und Bosheiten nimmt. Es ist das ästhetische Wohlgefallen an der Fülle von Kraft und Selbständigkeit, was ihn bestimmt. „Ist es denn verboten, den *bösen* Menschen als eine wilde Landschaft zu genießen? Bisher war es nur erlaubt, im *Moralisch-Guten* nach Schönheit zu suchen. So gewiß es hundert Arten von Glück bei den Bösen giebt, von denen die Tugendhaften nichts ahnen, so giebt es an ihnen auch hundert Arten von Schönheit, und viele sind noch nicht entdeckt." Es ist ungereimt, sagt Nietzsche einmal, die Natur und die Notwendigkeit zu loben und zu tadeln. Aber ich kann mich an der Größe der Natur ergötzen. Auf diese selbe Stufe würde also jene Zustimmung und jener Abscheu zu stellen sein, die wir fälschlicherweise als sittlich begründet anzusehen pflegen.[26] Aber genügt diese

Erklärung? Nietzsche preist als eine ganz besondere Tugend die Redlichkeit. Ist das Wohlgefallen an der Redlichkeit wirklich nur aus ästhetischen Gründen zu erklären, so wie ja Nietzsche die Unredlichkeit aus ähnlichen Gründen als widerlich bezeichnete? Woher überhaupt die Empfehlung der Redlichkeit? Woher die Verpflichtung zur Wahrheit? Muß diese Verpflichtung nicht auch erst untersucht und gerechtfertigt und damit doch auch einen Augenblick in Frage gestellt werden? Es ist sehr bezeichnend, daß Nietzsche schon in dieser Periode diese Frage aufwirft, wenn sie auch freilich noch unentschieden bleibt.[27]

So stehen sich, was das Urteil in moralischen Dingen betrifft, zunächst noch mehrfache Gegensätze gegenüber. Wenn man Nietzsche daraus einen Vorwurf machen wollte, so würde er den nicht gelten lassen. Er weiß, daß die alte Moral nicht mit einem Schlage abgethan ist, daß sie uns noch vielfach anhängt. Und die neue Moral ist noch nicht da, es sollen zu ihr erst die Wege gebahnt werden. Sie soll auch nicht mit einem Male, sondern ganz allmählich, in kleinen Dosen eingegeben werden. Einstweilen leben wir in einem Zwischenzustand. Wir leben ein vorläufiges oder ein nachläufiges Dasein je nach Geschmack und Begabung. Es gilt zunächst, sich an das Nächste, Sicherste zu halten und danach sein Leben einzurichten.[28] Wie aber soll dieses eigentliche künftige Leben entdeckt werden?

Es giebt zwei Wege. Nietzsche deutet ja die moralischen Urteile wesentlich in ästhetischem Sinne. So kann man auch jenes künftige Idealbild auf demselben Wege gewinnen wie die Bilder des Schönen. Um diese zu erhalten, wende ich mich nicht an den Mann der

Wissenschaft, sondern an den Künstler. So wollen wir uns, um das Ideal des künftigen Lebens zu erhalten, nicht an den Moralisten, sondern an den Dichter wenden. Wie früher die Künstler an den Götterbildern fortdichteten, so soll der Dichter an dem schönen Menschenbilde *fortdichten* und jene Fälle auswittern, wo mitten in unserer modernen Welt die schöne große Seele noch möglich ist. Die Dichter sollen wieder wie ehedem Seher werden, die uns etwas von dem Möglichen erzählen, die uns von den zukünftigen Tugenden etwas vorausempfinden lassen.[29]

Daneben giebt es aber noch einen anderen Weg, der durch jenen nicht ausgeschlossen ist, den man vielmehr als seine praktische Ergänzung ansehen könnte, wenn sich nicht im letzten Grunde beide widersprächen. Die moralische Natur ruht ja, wie Nietzsche erklärt hat, auf der physischen, ihre zukünftige Gestaltung müßte also zu allererst auf physikalischem Wege versucht und hergestellt werden. Zu diesem Zwecke rät Nietzsche Versuchsstationen anzulegen. Physiologie, Medizin, Gesellschafts- und Einsamkeitslehre sollen erst weiter gebildet werden, damit auf ihrem Grunde nachher die Gesetze des Lebens und Handelns aufgebaut werden können.[30]

Soweit es sich also um die Erkenntnis handelt, welche Regeln künftig für das praktische Leben gelten sollen, stehen wir einstweilen vor einer offenen Frage. Wie verhält es sich nun mit unserer übrigen Erkenntnis? Die Redlichkeit fordert, daß wir uns gegen keinen Zweifel verschließen. Wir dürfen nicht zaudern, uns gegen unsere bisherige Meinung zu erklären, sobald die Wahrheit es irgendwie fordert. Ja wir müssen mißtrauisch gegen alles sein, was sich in uns festsetzen will, um so mehr, je höher

in der bisherigen Menschheit die Unwandelbarkeit der Ansichten geschätzt wird. Wir müssen geradezu durch beständigen Wechsel die Erstarrung der Ueberzeugungen verhindern. „Aus den Leidenschaften wachsen die Meinungen; die Trägheit des Geistes läßt diese zu Ueberzeugungen erstarren." So kommt Nietzsche einmal zu dem Satze: Ueberzeugungen sind gefährlichere Feinde der Wahrheit als Lügen. Wir müssen daher auch im theoretischen Leben vorsichtige Enthaltung üben und vieles einstweilen in der Schwebe halten. Den einen Vorteil haben wir wenigstens durch Auflösung der bisherigen Moral gewonnen: es ist alles nicht mehr so wichtig. Wir haben Zeit zu warten, zu probieren. „Ich lobe mir eine jede Skepsis, auf welche mir erlaubt ist zu antworten: versuchen wirs. Aber ich mag von allen Dingen und allen Fragen, welche das Experiment nicht zulassen, nichts mehr hören. Dies ist die Grenze meines Wahrheitssinns." Das Leben, ein Mittel der Erkenntnis, also ein Experiment in der Hand des Erkennenden, wir selbst aber Experimente![81]

Also unter Einhaltung aller Vorsichtsmaßregeln, wie stellt sich die Erkenntnis dar? Wir wissen, was Nietzsche gegen die Metaphysik ins Feld führte. Aber dieselben Gründe sprechen gegen jede Naturerkenntnis überhaupt. Wir tragen immer erst unsere Vorstellungen in die Dinge hinein, in Wirklichkeit ist alles in beständigem Flusse, in fortwährender Veränderung. Es giebt keine dauernden Dinge, es giebt keine gleichen Dinge, die Identität eines Dinges in verschiedenen Punkten der Zeit ist ein Irrtum, alle Zahlen und all unser Zählen ruht auf dem Irrtum von der Gleichheit der Dinge. Ursache

und Wirkung sind menschliche Begriffe, während die Wirklichkeit nur ein vielfaches Nacheinander darbietet. Es ist nur ein irrtümlicher Glaubenssatz, daß es Dinge, Stoffe, Körper gebe.

Wir reden viel von den Gesetzen der Natur, die durch unsere Erkenntnis erschlossen werden. Wie steht es damit? Was hat solche Gesetzmäßigkeit zu bedeuten? Es giebt zwei Möglichkeiten, von einer solchen zu reden. Entweder die natürlichen Dinge folgen aus freiem, sich selbst unterwerfendem Gehorsam ihrem Gesetze, oder aber wir stellen uns einen Mechaniker vor, der das Ganze wie eine kunstvolle Uhr schafft und in Betrieb erhält. Jenes hieße in die Natur eine Art Moralität hineintragen, die wir selbst in der Menschenwelt nicht anzuerkennen vermögen, dieses würde uns wieder auf eine hinter der Welt liegende Ursache zurückführen und kommt daher nicht in Betracht. Jene Gesetzmäßigkeit, von der wir reden, ist nur ein Mittel, das, was in Wahrheit Notwendigkeit in der Natur ist, uns menschlich näher zu bringen, es ist ein letzter Zufluchtswinkel mythologischer Träumerei.[33]

Das All ist weder ein Organismus noch eine Maschine. Es hat keine Gesetze, und es hat keine Zwecke. Sein Gesamtcharakter ist in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Notwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Möglichkeiten heißen. Der Hinweis auf die Regelmäßigkeit der Naturvorgänge um uns herum zieht nicht. Die Ordnung der Sternenwelt, in der wir leben, ist jenem Chaos gegenüber nur eine Ausnahme. Und das Organische vollends innerhalb dieser unserer Welt ist nur die Ausnahme der Ausnahmen.

„Jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit: da müssen Würfe vorkommen, die der Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit jedes Grades vollkommen ähnlich sehen." Denken wir an das Auge, von dem wir unwillkürlich sagen, es sei zum Zwecke des Sehens so kunstvoll eingerichtet. Geht man aber unbefangen der Geschichte des Auges und seiner Formen bei den niedrigsten Geschöpfen nach, so ergiebt sich, daß das Sehen nicht die Absicht bei der Entstehung des Auges gewesen ist, sondern sich erst eingestellt hat, als der Zufall den Apparat zusammengebracht hatte. Nicht anders ist die Vernunft in die Welt gekommen. Nämlich auf unvernünftige Weise, durch einen Zufall. Von unsern menschlichen Gedanken mit unsern menschlichen Zwecken aus angesehen ist es nur ein „Reich der großen kosmischen Dummheit", das uns umgiebt. Wenn darin ein Wurf gelingt, so ist es ähnlich, wie wenn ein blinder Jäger viele hundert Male umsonst schießt und endlich aus Zufall einen Vogel trifft.[34] Fassen wir dies zusammen, wie weit oder in wiefern kann dann noch von Naturerkenntnis die Rede sein?

Einen außerordentlichen Wert legt Nietzsche auf die historische Betrachtungsweise. Es ist eigentlich nach seiner Meinung alles erklärt, sobald das geschichtliche Werden eines Dinges erfaßt ist. Der Gipfel der Erkenntnis wäre die Erkenntnis des gesamten historischen Gewordenseins, die Nietzsche in Anlehnung an einen Schopenhauerschen Ausspruch einmal als Genialität der Menschheit im ganzen bezeichnet. „Die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewußtsein". Wie aber steht es um die Erkenntnis der Geschichte, wenn wir nüchtern

darüber urteilen? So weit es sich um menschliche Geschichte handelt, haben wir es doch eigentlich nicht mit den Ereignissen selbst zu thun, sondern nur mit den vermeintlichen Ereignissen, denn nur diese haben gewirkt, mit den Meinungen über vermeintliche Handlungen und deren vermeintliche Motive, welche nun wieder ihrerseits Anlaß zu Meinungen und Handlungen geben, „ein fortwährendes Zeugen von Phantomen über den tiefen Nebeln der unergründlichen Wirklichkeit. Alle Historiker erzählen von Dingen, die nie existiert haben außer in der Vorstellung". Was Nietzsche einmal von den Kunstwerken der Vergangenheit sagt, läßt sich am Ende auf alles Vergangene anwenden: Es wird nur dadurch für uns lebendig, daß wir ihm unsere Seele beilegen, erst unser Blut bringt es dazu, zu uns zu reden. Auf welche Weise werden wir aber das geschichtliche Werden des vor aller Menschengeschichte Liegenden zu erkennen vermögen? Vielleicht auch nur durch dieselben Mittel, die nach Nietzsche nötig sind für alle, die menschliche Gewohnheiten und Gesetze nicht bloß beobachten, sondern auch erklären wollen, sie müssen erfinderisch sein und eine durch Scharfsinn und Wissen entzügelte Phantasie haben.[36]

Fragen wir, wie es um die Erkenntnis der Menschenwelt steht. Was andere Menschen betrifft, so begreifen wir eigentlich nichts an ihnen als nur die Veränderungen an uns, deren Ursache sie sind, und die Empfindungen, die ihre Handlungen in uns hervorrufen, legen wir nun ihnen selbst bei. Kann im Ernste von einer Erkenntnis anderer Menschen die Rede sein? Wie steht es mit der Erkenntnis unser selbst? Auch unser Wesen nimmt an der Grundform alles Lebens teil, indem es in stetem Werden

und Wandeln begriffen ist. Auch hier, wenn wir in den Fluß unseres anscheinend eigensten und persönlichsten Wesens hinabsteigen wollen, gilt Heraklits Satz: man steigt nicht zweimal in denselben Fluß. Was wir an Zuständen aus unsrem Innern hervorheben, sind doch immer nur die stärkeren, gröberen, extremen wie Zorn, Haß, Liebe, Mitleid, Begehren, Erkennen, Freude, Schmerz; diese sind es, für die wir allein Bewußtsein und Worte haben. Aber die mittleren und niederen Grade entgehen unsrem Blick. Und diese sind es gerade, die in beständigem Flusse sind. Und gerade aus diesem Teile unseres Wesens wachsen unsere Handlungen hervor. Und jede unserer Handlungen, wie sie aus diesem inneren Flusse emporsteigt, ist etwas Eigenartiges für sich, auf eine ganz einzige und unwiederbringliche Art gethan! Es giebt keine gleichen Handlungen! Was will also eine Moral mit ihren Vorschriften? Die beziehen sich doch höchstens auf die grobe Außenseite, und in Hinsicht auf sie ist jede Handlung eine undurchdringliche Sache. Was wissen wir also von diesen Handlungen? Sind sie nicht immer etwas Anderes, als was sie uns erscheinen? Und aus jenen gröberen Stücken, die uns überhaupt zum Bewußtsein kommen, und die wir oft genug in noch gröberen Begriffen und Namen zusammenfassen, bilden wir uns nun unsere Meinung über uns selbst. Was wir unser Bewußtsein nennen, ist nur ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar über einen ungewußten, vielleicht unwißbaren, aber gefühlten Text. Dasjenige nun, was wir nach diesem unserem Bewußtsein sind, nennen wir unser Ich. Bezeichnet dieses Ich in Wahrheit das, was wir wirklich sind? Was wir von den Handlungen sagten, gilt auch

vom eigenen Ich. Wir selber sind nicht das, als was wir uns erscheinen. Und diese auf falschem Wege gewonnene Meinung arbeitet nun mit in uns fort an unserem Charakter und Schicksal. Unter solchen Umständen ist der Satz: erkenne dich selbst, beinahe eine Bosheit. Als was stellt sich schließlich dies sogenannte Ich heraus, wenn wir alle diese verschiedenen Gesichtspunkte, wie wir sie nacheinander aufgestellt haben, darauf anwenden? Nicht eine unsterbliche Seele beherbergen wir, wie Nietzsche sich einmal ausdrückt, sondern viele sterbliche Seelen.[37]

Unsere Erkenntnis verläuft in bestimmten Formen. Diese Formen sind zusammengefaßt in der Logik. Wie haben wir über diese Formen zu urteilen? Auch sie werden dem historischen Gesichtspunkte unterworfen. Nietzsche sagt einmal am Anfange dieser Periode, der höchste Triumph, den die Wissenschaft feiern könne, sei, die Entstehung des Denkens zu erklären. Etwas Aehnliches hat er nachher wirklich versucht. Wie ist die Logik entstanden? Gewiß aus der Unlogik. Viele Wesen, die anders schlossen, als wir heute zu schließen pflegen, sind zu Grunde gegangen. Das erklärt sich so. In der Natur giebt es nichts Gleiches, sondern nur ähnliche Dinge. Aber die ähnlichen Dinge werden vielfach für gleich geachtet. Wer nun diese Gleichstellung schnell vollzog, der war in betreff der Nahrung und seiner Feinde im Vorteil gegenüber dem, der diese Gleichstellung nicht so schnell vollziehen konnte. Die Menschen haben lange einmal das Wechselnde an den Dingen nicht gesehen, und diese nicht genau sehenden Wesen waren im Vorteil vor denen, die alles im Flusse sahen. Sie haben sich daher leichter erhalten, und indem

sie sich erhielten und fortpflanzten, hat sich auch dieser Hang immer mehr festgesetzt und ausgebildet. Auf diese Weise sind die Begriffe der Gleichheit und Substanz zu stande gekommen, welche die Grundbegriffe unserer Logik sind. Also eine Art Darwinscher Theorie, den Ursprung der Denkformen zu erklären. Sie sind entstanden wie alles andere: von ungefähr. Was so entsteht, trägt keine innere Notwendigkeit in sich. Man kann sich vorstellen, daß es einmal von anderen Denkformen abgelöst werde, die ebenfalls dem Zufall ihr Dasein verdanken. So wird der Erkenntnis auch nach der rein formalen Seite der Boden entzogen.[38]

Ist die Wissenschaft nun noch, was sie sein sollte, ein Abbild der Dinge? Sie ist doch nur, wie sich Nietzsche jetzt ausdrückt, eine Anmenschlichung der Dinge. Unter Anwendung derselben Grundsätze, mit denen er die herkömmliche Weltanschauung untergrub, hat sich allmählich auch sein eigenes Vorhaben zersetzt. Es gerät zuletzt alles ins Schwanken. Es sollte die Wahrheit uns über alles gehen. Aber schon wirft er bei Empfehlung der Redlichkeit die Frage auf, wie sich die Forderung der Wahrheitsliebe denn begründen lasse. Daran schließen sich noch andere Zweifel an. Man sollte die Wahrheit doch um der Wahrheit willen erstreben. Aber er gesteht doch ein: wenn nicht die Lust der Erkenntnis, der Nutzen des Erkannten wäre, wenn nicht ein wenig Glaube, Liebe und Hoffnung uns zur Erkenntnis führte, was zöge uns sonst zur Wissenschaft? Dem entspricht es, wenn er nun auch anfängt zu zweifeln, daß die Wahrheit durch sich selber wirke. An sich, so spricht er jetzt offen aus, ist die Wahrheit durchaus keine Macht, sie muß vielmehr die Macht

auf ihre Seite ziehen oder sich auf die Seite der Macht schlagen, sonst wird sie immer wieder zu Grunde gehen. Man sieht, Wahrheit, Erkenntnis, Wissenschaft fangen schon an, aus dem Mittelpunkte zu weichen, und ein anderes bereitet sich, an ihre Stelle zu treten, das ist das Streben nach Macht.[39]

An einer anderen Stelle heißt es: Die Kraft der Erkenntnis liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. Mit anderen Worten: wenn gewisse Erkenntnisse sich als nötig zum Leben erweisen, dann werden sie festgehalten, auch wenn sie irrtümlich sind. Das macht uns am meisten irre, daß gerade der Irrtum, das Unlogische vielfach zum Leben nötig ist. Nietzsche beruft sich in dieser Periode noch oft auf die Vernunft. Aber was ist die „Vernünftigkeit", auf die die Leute so großen Wert legen? Doch nur eine Art Zucht des Kopfes, die Allgemeinheit und Allverbindlichkeit eines Glaubens, das Nicht-Beliebige im Urteilen, das Festhalten an einer Uebereinstimmung, die sich die Menschen über viele Dinge aufzulegen pflegen, gleichviel, ob diese Dinge wahr sind oder falsch, eine Art von tugendhafter Dummheit, während das Gegenteil der Vernünftigkeit, der Irrsinn, nichts ist als das Ausbrechen des Beliebens im Empfinden, Sehen und Hören, der Genuß in der Zuchtlosigkeit des Kopfes, die Freude am Menschen-Unverstande, das Widerstreben gegen jene Allverbindlichkeit, der Ekel an jenem Allerweltsglauben, also eine Sache gerade der ausgesuchten Geister, der Erforscher der Wahrheit.[40]

Wollen wir den Eindruck schildern, den alle diese nebeneinander, durcheinander, widereinander laufenden

Gesichtspunkte erwecken müssen, so können wir es kaum besser als mit den Worten, die Nietzsche selbst einmal in der Fröhlichen Wissenschaft ausspricht: daß das ganze Leben ein Traum ist, in welchem man mitten darin erwacht, aber nur zu dem Bewußtsein, daß man eben träume, und daß man weiter träumen muß, um nicht zu Grunde zu gehen, daß alles nur Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts mehr ist, und daß die Erkenntnisse mit ihrem strengen Zusammenhange vielleicht nur das Mittel sind, die Allgemeinheit der Träumerei und die Allverständlichkeit der Träumenden untereinander und eben damit die Dauer des Traumes aufrecht zu erhalten. Das Einzige, was solchem Ergebnis gegenüber noch aufrecht erhalten kann, ist der Gedanke: es handelt sich ja nur um ein Experiment. Das Leben ein Experiment in der Hand des Erkennenden! Ob es nun gelingt oder nicht gelingt, so ist es immer nur ein Experiment gewesen.[41]

Dritte Periode:

Zarathustra und seine Lehre vom Uebermenschen.

Die Periode, in der die Erkenntnis über alles gesetzt wird, scheint in völligen Skeptizismus auszulaufen. Ein Ideal nach dem anderen, so könnte man in einem Bilde Nietzsches sagen, wird aufs Eis gelegt und erfriert, das Genie oder der Künstler, ferner der Heilige, und endlich legt sich der Philosoph, der das besorgte, selbst aufs Eis und erfriert. Eine dem entsprechende Stimmung klingt an mehreren Stellen durch. Aber sie wird nicht zur

Herrschaft zugelassen, sondern überwunden. Das nächste Werk „Also sprach Zarathustra" zeigt Nietzsche in Form und Inhalt auf einem anderen Standpunkte. Es ist, als ob ein vollständiger Umschwung stattgefunden hätte. Aber ein Umschwung, zu dem die Ansätze doch in der eben verflossenen Periode gebildet werden.

Was Nietzsche anfangs verehrt hatte, das hatte sich ihm als „Menschlich, Allzumenschlich" erwiesen. Man kann aus diesem Titel eine gewisse Enttäuschung herauslesen. Aber bald überwiegt das Wohlgefühl, jene falschen Hüllen abgestreift zu haben und durch das Licht der Erkenntnis immer mehr von allen Fesseln befreit zu werden. Diese aufsteigende Stimmung prägt sich in den Titeln „Morgenröte, Fröhliche Wissenschaft" aus. Und wenn die Erkenntnis dazu führte, schließlich auch die Fesseln der Erkenntnis selber oder der Wissenschaft aufzulösen, sodaß wir, von jeder Einschränkung und Rücksichtnahme frei, mit ganzer Seele unserem innersten Verlangen uns ergeben dürften, könnte das nicht als die höchste Wonne gelten? Und diese Stimmung schlägt hier durch.

Wenn das Leben nichts ist als Schein, Irrlicht und Geistertanz, nun gut, können wir uns nicht auch an Irrlicht und Geistertanz ergötzen? Wenn es nur ein Traum ist, nun, so wollen wir eben träumen, giebt es doch auch köstliche Träume! Sahen wir doch, daß zwischen Wachen und Träumen überhaupt kein grundlegender Unterschied ist. Kann das Träumen nicht zu einer Art Hellsehen und der Träumer zu einem Seher werden, zu einem jener Seher und Dichter, die die Aufgabe haben, an der schönen Menschenseele weiter zu dichten? Oder soll das Leben nur ein Experiment sein,

warum sollen wir nicht auch einmal experimentieren? Ist es allein die Wissenschaft, die dem Leben seinen Inhalt giebt? wenn der wissenschaftliche Mensch versagt, bleibt nicht immer doch der Mensch übrig mit seinem Gemüte, seiner Phantasie? Nietzsche sagt geradezu einmal in der Fröhlichen Wissenschaft: Wir verneinen und müssen verneinen, weil etwas in uns leben und sich bejahen will, etwas, das wir vielleicht noch nicht kennen, noch nicht sehen. Darnach würde die Kritik also nur das Feld frei zu machen haben, damit ein Werdendes, Lebendiges, das aus der Tiefe hervorwächst, unkontrolliert, mit Naturnotwendigkeit, den Raum frei zu seiner Entfaltung finde. Ehe der Umschwung erfolgt, erkennen wir schon an gewissen Wetterzeichen, was sich vorbereitet. In jener Schrift aus der ersten Periode über den Nutzen und Nachteil der Historie findet sich das Zugeständnis, der geschichtliche Standpunkt habe im Grunde recht, aber er sei tötlich. Nicht lange nachher beginnt Nietzsche ihn mit aller Schärfe anzuwenden. So findet sich am Ende der zweiten Periode jene Ausführung über die Vernünftigkeit, die nichts anderes sei als das Festhalten an einer von den Menschen selbst erst geschaffenen Uebereinstimmung, eine Art tugendhafter Dummheit, während das Gegenteil davon, das Widerstreben gegen jenen Allerweltsglauben, das Ausbrechen des Beliebens im Empfinden, die Freude am Menschen-Unverstande, die Sache ausgesuchter Geister sei. Aber er fügt hinzu: jenes sei eine Notwendigkeit zur Erhaltung der Menschheit, dieses dagegen die Ausnahme, die nie Regel werden dürfe. Diese Rücksicht ist jetzt verflogen, er stellt sich ganz auf die Seite der Ausnahme und macht sie zur Regel.

Durch diesen Umschlag kommt Nietzsche in eine Bahn hinein, die, ohne zu der seiner ersten Periode zurückzuführen, — denn das läßt die dazwischen liegende Entwickelung nicht zu — doch in manchen Stücken jener parallel läuft. In der Geburt der Tragödie spricht er über Kunst, nun wird er selbst zum Künstler, zum Dichter. Genauer könnte man sagen: dort spricht der Künstler aus ihm, aber unter Anleitung des wissenschaftlichen Mannes, hier spricht der Philosoph aus ihm, aber in Form der Dichtung. Dort werden künstlerische Gedanken in wissenschaftliche Art getaucht, hier werden abstrakte philosophische Gedanken in eine künstlerisch phantastische Symbolik gehüllt. Zuletzt kann man sagen: aller Fesseln ledig ist Nietzsche hier ganz bei sich selbst, und alles, was in ihm ist, der Denker, der Moralist, der Dichter, der Maler, der Musiker und der Mensch arbeiten zusammen, alle die verschiedenen Kräfte äußerlich eingespannt in den Rahmen eines Märchens.

Nietzsche schwebt eine Dichtung vor, die ohne Vorbild und Beispiel in aller Litteratur sei. Er setzt ihr den Namen des Zarathustra vor, weil „Perser zuerst Geschichte im ganzen, großen gedacht haben"; aber eine innere Beziehung zu dem persischen Religionsstifter besteht nicht. Für das Aeußere dienen ihm als Muster die Sprache Luthers und die poetische Form der Bibel, die er geradezu zur Grundlage einer neuen deutschen Poesie erheben möchte, während die herkömmliche poetische Form, die antike ebenso wie der Reim, aber auch der von Wagner wieder hervorgesuchte Stabreim, ihm nicht genügen.[1] In der That ist die Dichtung reich an biblischen Anklängen, gelegentlich fühlt man sich sogar an die Bilder

der Apokalyptiker erinnert; aber auch Alliterationen werden gern angewandt. Im ganzen und großen ist die Sprache von hoher poetischer Schönheit, im einzelnen freilich lassen sich Künsteleien nicht verkennen.

Wer von den bisherigen Schriften Nietzsches herkommt, glaubt sich zunächst in eine andere Welt versetzt. Hat man sich aber erst ein wenig an die veränderte Umgebung gewöhnt, so entdeckt man manchen alten Bekannten und sieht, wie mancher Faden, der einst fallen gelassen wurde, wieder aufgenommen und weiter gesponnen wird. Was die Erzählung an äußeren Begebenheiten oder Handlungen bietet, ist sehr gering. Den Hauptinhalt bilden, der Aufschrift entsprechend, die Aussprüche des angeblichen Zarathustra, nicht einheitlich verfaßte Reden, sondern meist Sinnsprüche, die zu Gruppen von mäßigem Umfang vereinigt werden. Genau genommen haben wir meist nichts anderes vor uns als Aphorismen, in Form von Sprüchen aneinander gereiht und in ein gewisses rhetorisches Pathos eingetaucht. Und wie jene Aphorismen, so gleiten diese Reden auf sehr verschiedene Lebensgebiete über. Wir hören reden über Metaphysik und Hinterweltler, über Religion und Priester, über die bisherige Moral, über Krieg und Kriegsvolk, über Keuschheit, Freundschaft, Fraueneigentümlichkeit, über Mitleid, Gelehrsamkeit, Bildung und vieles andere. Wir begegnen der gleichen materialistischen Grundanschauung wie früher: Leib bin ich ganz und gar und nichts außerdem, und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas im Leibe. Wir finden die bereits bekannte Auffassung des Verbrechers wieder: Feind sollt ihr sagen, aber nicht Bösewicht, Kranker, aber nicht Schuft, Thor, aber nicht Sünder.[2] Dazwischen schieben

sich auch einzelne Stücke von vorwiegend lyrischer Art. Wollen wir uns beschränken auf die Teile, welche die dem Buche besonders eigenen Kerngedanken enthalten, so können wir einen nicht geringen Teil der Schrift beiseite lassen.

Die Schrift setzt sich aus vier Teilen zusammen. Der erste Teil ist in den Monaten Januar und Februar des Jahres 1883 niedergeschrieben. Der zweite Teil folgt etwa fünf bis sechs Monate nach dem ersten, der dritte ungefähr in demselben Abstand nach dem zweiten. Zwischen dem dritten und vierten Teil liegt der Zwischenraum eines Jahres. Anfang und Ende des Werkes liegen also zwei Jahre auseinander. Ein vorher gefaßter, streng geordneter Plan für den Aufbau des Ganzen hat jedesfalls nicht bestanden. Bei Nietzsches Natur ist daher fast anzunehmen, daß die leitenden Gesichtspunkte am Ende nicht durchweg mehr dieselben sind wie am Anfang. Man kann in der That bemerken, wie allmählich sich eine Schicht bereits wieder über die andere legt. Der vierte Teil sollte ursprünglich die Aufschrift tragen: Die Versuchung Zarathustras, ein Zwischenspiel. Dieser vierte Teil bildet also jetzt den Schluß. Die Schrift ist unvollendet geblieben. Nietzsche wollte diesen Teil nicht veröffentlichen, ohne nicht vorher einiges verändert zu haben. Das hat er nicht mehr zu thun vermocht. Nach seiner Erkrankung ist der Teil ohne diese beabsichtigten Aenderungen allgemein bekannt gegeben worden.

Welches sind nun die Gedanken, die den eigenartigen Inhalt dieser Dichtung bilden? Zarathustra steigt aus der Einsamkeit des Gebirges, wo er zehn Jahre zugebracht hat, hernieder und verkündigt dem Volke: ich lehre euch

den Uebermenſchen. Damit iſt das Thema genannt, das den Anfang jedesfalls ganz und zweifellos auch einen großen Teil der übrigen Dichtung beherrſcht. Was in der voraufgegangenen Periode völlig verneint wurde, das wird hier an die Spitze geſtellt, nämlich ein großes Ziel, das der Menſchheit geſetzt wird, auf das ſie mit allen Kräften zuſteuern ſoll, nämlich die Erzeugung des Uebermenſchen. Der Gedanke iſt neu, insbeſondere dem Geiſte der vorigen Periode gegenüber, aber er wächſt wenigſtens ſeiner Form nach aus den Anſchauungen dieſer Periode hervor.

Nietzſche hatte ſich dem Gedanken von der geſchichtlichen Entwickelung aller Dinge völlig angeſchloſſen. Darnach hat ſich auch der Menſch zu ſeinem jetzigen Zuſtand erſt entwickelt, früher war er Tier, und im Vergleich zu dieſer Vergangenheit kann man den jetzigen Menſchen als Uebertier bezeichnen (vergl. oben S. 52). Iſt damit ſeine Entwickelung abgeſchloſſen? Gleichwie aus dem Tier ein Uebertier ward, könnte nicht ebenſo auch einmal aus dem Menſchen ein Uebermenſch werden? Man könnte den Gedanken als eine einfache Fortſetzung der von Nietzſche angenommenen Darwinſchen Theorie anſehen. Thatſache iſt, daß die Menſchheit kein Ziel, kein Ideal mehr hat, nachdem die religiöſen Vorſtellungen ihre Kraft verloren haben; ſo muß ſie ſich ſelbſt eines geben. Die bisherige Moral hatte ihre Grenze innerhalb der Gattung, ſie hat den Nutzen gehabt, der Gattung Haltbarkeit zu geben; ſobald dies erreicht iſt, kann das Ziel höher genommen werden. Mit der Aufſtellung dieſes Ziels wird Nietzſche ſeinem früheren Satze durchaus nicht untreu, daß die Menſchheit als ſolche keine Ziele habe.

Er will durchaus nicht etwa irgend welche innere Bestimmung oder Anlage behaupten, die auf die Erzeugung des Uebermenschen hinweise. Mit solcher Anlage würde ja unwillkürlich auf irgend eine jenseitige oder metaphysische Ursache zurückgegangen werden. Man könnte in seinem Sinne gewiß sagen: so wenig das Tier die innere Bestimmung hat, Mensch zu werden, so wenig hat der Mensch den Beruf empfangen, Uebermensch zu werden. Man dürfte höchstens sagen: das Tier *kann* Mensch, und der Mensch *kann* Uebermensch werden. Aber aus dem Tier ist wirklich ein Mensch geworden, welche Zufälligkeiten auch dabei im Spiele gewesen sind; so soll aus dem Menschen ein Uebermensch werden, aber nicht durch Zufall, sondern indem wir selbst dieses Ziel unserem Willen geben. „*Euer Wille spreche: der Uebermensch sei der Sinn der Erde.*"

Die Wissenschaft hat zu diesem Begriff die Voraussetzungen gegeben. Das Ziel aber hat der nun wieder frei gewordene, mächtig in die Höhe strebende Sinn des Dichters geschaffen. Steigen will das Leben und steigend sich überwinden. In die Höhe will es sich bauen mit Pfeilern und Stufen, das Leben selber. Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Ueberart. Nicht nur fort sollen wir uns pflanzen, sondern hinauf. Der Mensch ist nur eine Brücke, kein Zweck. Das Ziel schläft im Menschen wie das Bild im Steine, mit seinem Hammer möchte Zarathustra es aus dem Steine lösen, daß die Stücke davon stäuben.[3] Solches Streben ist das Gegenteil aller Müdigkeit, alles Lebensüberdrusses. Der lang zurückgehaltene Strom der Begeisterung findet hier wieder ein Bett, in das er seine stolzen Fluten ergießen kann.

Nietzsche sucht wieder eine Höhe zu gewinnen, wie er sie in seiner ersten Periode einnahm. Das Genie zu erzeugen, galt ihm damals als der Zweck der Menschheit, nur um dieses Zweckes willen war die Menschheit da. Was er damals als Genie ansah, erwies sich nicht als stichhaltig, damit kam sein Glaube an das Genie überhaupt ins Schwanken. Auch der Name Genie oder Genius tritt seitdem in seinen Schriften zurück. Aber was ihn einst zum Geniekultus getrieben, der hochstrebende aristokratische Zug seines Wesens, ist nicht erstickt. Vom Banne der Wissenschaft befreit bricht er wieder hervor. Die alte Form freilich ist zerbrochen, vom Genie im einstigen Sinne ist so wenig die Rede, wie von jenem Ur-Einen, dessen Ausfluß das Genie sein sollte. Der Mensch steht ganz allein für sich, und er giebt sich selbständig sein Ziel und bezeichnet es mit einem neuen, selbständigen Namen. Das Außerordentliche, Einzigartige, das die Menschheit erzeugen soll, heißt jetzt Uebermensch.

Die herkömmlichen Begriffe von gut und böse hatte Nietzsche beiseite geschoben. Aber nun fehlte ihm jeder Maßstab, um zu bestimmen, was groß und edel sei. Jetzt hat er ein Ziel, und nach diesem Ziel bemißt er nun den Wert oder Unwert des Menschen. Was diesem Ziele zuführt, ist erstrebenswert, und was von ihm abführt, ist verwerflich. Die Lehre von der Gleichheit der Menschen z. B. hindert das Fortschreiten zu diesem Ziele, daher ist sie zu verwerfen, mit wie lockenden Worten sie auch gepriesen werde. Der Mensch hat seine Begierden und Leidenschaften, wie werden Tugenden daraus? Indem ihnen dieses Ziel zu Grunde gelegt wird.[4]

Wer in diesem Ziel als in seiner höchsten Hoffnung

lebt, wird zweierlei Gesinnung im Herzen tragen: die große Verachtung und die große Liebe. Diesem Ziele gegenüber kann auch das Höchste, was der Mensch bisher geleistet, uns nur gering erscheinen. Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und eben das soll der Mensch für den Uebermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Aber keine Verachtung, die etwa aus pessimistischer Stimmung oder irgendwie aus dem Sumpfe ihre Nahrung zieht, sondern der als notwendiges Gegenstück, durch das sie erst erweckt wird, die große Liebe zur Seite steht, nämlich die Liebe zu diesem Ziele, zum Uebermenschen. Diesem Ziele gilt es sich hinzugeben mit aller Glut der Seele, und die Glut kann gar nicht Glut genug sein. Für dieses Ziel kann kein Opfer zu groß sein, unser Selbst soll völlig aufgehen, ja untergehen in dieser Hoffnung. Je höher wir stehen, desto größer ist unter uns die Tiefe; je größer diese Liebe, desto größer wird daher jene Verachtung sein. „Was ist das Größte, das ihr erleben könnt? Das ist die Stunde der großen Verachtung . . die Stunde, wo ihr sagt: was liegt an meinem Glücke! Es ist Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen. . . Was liegt an meiner Tugend! Noch hat sie mich nicht rasend gemacht. Wie müde bin ich meines Guten und meines Bösen! Alles das ist Armut und Schmutz und ein erbärmliches Behagen! . . Nicht eure Sünde — eure Genügsamkeit schreit gen Himmel." Hier sehen wir, was den Menschen groß macht: Kraft, Feuer, Opfermut, Hingebung, die über das eigene Selbst zu noch Größerem hinstrebt. Aber um so verächtlicher ist alles Kleine, Enge, Halbe, Mittelmäßige,

Bequeme, Träge, Weichliche, Behagliche, Selbstgefällige, Müde, Feige, Wechselige, Kriechende, Knechtische! In solchem Sinne stellt Zarathustra dem Uebermenschen einmal den letzten Menschen gegenüber, das Muster aller idealloſen, selbstsüchtig selbstgefälligen Engherzigkeit. „Wir haben das Glück erfunden — sagen die letzten Menschen und blinzeln.“[5] Wir begegnen hier denselben Zügen wieder, aber in wesentlicher Verschärfung, die wir an dem Bildungsphilister der ersten Periode kennen lernten. Hier erklärt sich auch, wie Zarathustra sich gelegentlich über „das Böse“ äußert. „Das Schlimmste sind die kleinen Gedanken. Wahrlich, besser noch bös gethan als klein gedacht . . ach, daß ihr Bestes so gar klein ist, ach, daß ihr Böseſtes so gar klein ist.“ Lieber groß sein, wenn auch im Bösen, als klein sein und überhaupt keiner Größe fähig.[6]

Von hier aus erklärt sich die Stellung, die Nietzsche auch im Zarathustra den herkömmlichen Tugenden und Lastern gegenüber einnimmt. Er feiert auch die Liebe. Aber diese Liebe gilt jenem Ziele und allen, die ihm zustreben. „Die Untergehenden liebe ich mit meiner ganzen Liebe: denn sie gehen hinüber.“ Sie gipfelt also darin, daß man jenes Ziel als Höchstes setzt, und das beweist man, indem man ihm, wenn nötig, alles zum Opfer bringt. Alles, das heißt: nicht nur sich selbst, sondern auch den Nächsten. Schone deinen Nächsten nicht; der Mensch ist etwas, das überwunden werden muß. Ueberwinde dich selber noch in deinem Nächsten.[7]

Dieser großen Liebe gegenüber, die sich selbst samt dem Nächsten zum Opfer bringt, erscheint ihm die gewöhnliche Nächstenliebe zu klein, zu kleinlich. Es kommt

dabei zu keiner wirklich großen Liebe. Es ist auch, wie sie in Wirklichkeit auftritt, zu viel Selbstbetrug und Schauspielerei und zu viel heimliche Eigenliebe dabei. Statt dessen empfiehlt er einerseits die Freundesliebe, die wirklich mit der Liebe Ernst macht, und andererseits die Fernstenliebe, das ist die Liebe zum höchsten Ziele. Aehnlich urteilt er auch über das Mitleid. Es hält uns viel zu viel bei Kleinigkeiten auf, ganz davon abgesehen, daß man so leicht dabei dem Stolz und der Selbständigkeit des Leidenden zu nahe tritt. Nicht bloß das Mitleid, auch den Trieb zur Vergebung soll man um der großen Liebe willen überwinden können. Was jemand mir thut, mag ich vergeben; aber daß er sich überhaupt verging und dadurch erniedrigte, habe ich die Macht, das zu vergeben? Was wir im landläufigen Sinne „für den Nächsten" thun, das sind die Tugenden der kleinen Leute. Der höhere Mensch soll die kleinen Tugenden, die kleinen Klugheiten, die Sandkorn-Rücksichten, den Ameisen-Kribbelkram, das erbärmliche Behagen, das „Glück der Meisten" überwinden lernen. Der Uebermensch, sagt Zarathustra, liegt mir am Herzen und nicht der Mensch: nicht der Nächste, nicht der Aermste, nicht der Leidendste, nicht der Beste.[8]

Die kleine Liebe wird verworfen, sofern sie jener großen Liebe hinderlich ist oder gar an ihre Stelle tritt. Aber ebensosehr wird auch die gemeine Selbstsucht verworfen, die kleinliche stinkende Eigenliebe, die nach dem Grundsatze lebt: alles für mich, die alle kleinen Vorteile auflieſt. Verwerflich ist auch die rohe Begierde, die die Freiheit nur begehrt, um sich selber freien Lauf zu lassen. Die Leidenschaften sollen sich nicht selbst überlassen sein,

ſie ſollen aber auch nicht erdrückt, ſondern auf jenes große Ziel gelenkt werden. „Unſelig heiße ich alle, die nur Eine Wahl haben: böſe Tiere zu werden oder böſe Tierbändiger.“[9]

Dagegen preiſt Zarathuſtra wiederholt die heile, die geſunde Selbſtſucht. Was meint er damit? Zur Erklärung mag das Wort dienen: liebt immerhin euren Nächſten gleich euch, aber ſeid mir erſt ſolche, die ſich ſelber lieben, mit der großen Liebe lieben, mit der großen Verachtung lieben. Das heißt: ehe ihr euch um andere bekümmert, ſorgt doch erſt dafür, im Aufblick zu jenem großen Ziele, dem gegenüber alles, was ihr bisher waret und leiſtetet, ſoviel wie nichts iſt, für eure eigene Perſon groß und edel zu werden. Wachſet zunächſt einmal ſelbſt in die Höhe und laßt euch auf dieſer Bahn durch keine, wenn auch noch ſo edle Rückſichten irre machen. Aber ſeid ihr nun auf der Höhe, ſo ſei es euer Genuß, aus dem Reichtum eures Herzens anderen mitzuteilen. Das gerade iſt die Höhe, innerlich ſo groß und reich ſein, daß man neidlos auf andere blickt, daß man an andere austeilt, ohne irgend welchen Gedanken, etwas wieder empfangen zu wollen, der Sonne gleich, die, wenn ſie hinabgeht, aus unerſchöpflichem Reichtum Gold ins Meer ſchüttet, daß uns das Schenken geradezu eine Notdurft wird und das Inempfangnehmen durch andere eine uns erwieſene Wohlthat. Hier begegnen wir dem Ideale wieder, das bereits in der Fröhlichen Wiſſenſchaft (S. 69) auftauchte. Es iſt nicht das eigentliche Ziel des Zarathuſtra, denn das iſt der Uebermenſch. Aber es iſt das Ideal des Menſchen, der im Streben nach dieſem Ziele ſelbſt immer höher geſtiegen iſt, gleichwie Zarathuſtra, dem der Gedanke des Uebermenſchen aufgegangen iſt, von

der Höhe dieses Gedankens aus einem überfließenden Becher ähnlich seine Weisheit mitteilt. Es ist neben dem fernen Ziele des Uebermenschen das eigentliche praktische Ideal des Zarathustra. Nietzsche giebt ihm den Namen: die schenkende Tugend. „Ich liebe den, dessen Seele sich verschwendet, der nicht Dank haben will und nicht zurückgiebt; denn er schenkt immer und will sich nicht bewahren. . . Was opfern! Ich verschwende, was mir geschenkt wird, ich Verschwender mit tausend Händen: wie dürfte ich das noch — opfern heißen![10]

Man kann an diese Fassung des Ideals noch eine andere knüpfen, die auch im Zarathustra häufig wiederkehrt. Die schenkende Tugend, der überfließende Becher, das Verschwenden von seinem Reichtume, das alles versetzt uns auf eine gewisse Höhe, von der man, ohne selbst hinabzusteigen, den Untenstehenden seine Habe zufallen läßt. Dies Bild von der Höhe, hoch über den Niederungen des Lebens, das Wandeln auf der Höhe, gefährlich, wagehalsig, aber in reiner Höhenluft kehrt öfters wieder. Je höher man steigt, desto leichter wird einem zu Mute, aus dem Gehen wird ein Schweben, ein Schweben dem Adler gleich, oder ein Tanzen, ein beliebtes Bild Nietzsches, eine Erinnerung vielleicht mit an den griechischen Chor, von dem er ausgegangen war. In der Tiefe dagegen wohnt die Schwere, und den Geist der Schwere nennt Zarathustra seinen Erzfeind, ein persönlicher Zug, der uns an die häufigen schweren Leiden des Verfassers mahnen mag.

Aber kehren wir zur Idee des Uebermenschen zurück. Dieses Ziel ist nicht irgendwie in dem Menschen angelegt, sondern er giebt es sich selbst, sein Wille erzeugt

es aus sich selbst, daher ist dieser Wille ein Erstes, dem nichts vorausgeht, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Jasagen. Dieses Ziel sich geben heißt dieses Ziel schaffen; die diesen Willen haben, werden als die Schaffenden bezeichnet und von allen übrigen unterschieden. Dieser Begriff des *Schaffens* und der *Schaffenden* spielt im Zarathustra eine große Rolle, er hängt eng mit dem des Uebermenschen zusammen, aber er löst sich auch teilweise von ihm los und gewinnt eine selbständige Bedeutung, so daß man ihn als den *zweiten Grundbegriff* in der Begriffswelt des Zarathustra bezeichnen könnte.

Dieser Begriff hat seine Wurzel in den Erwägungen der vorigen Periode. Was wir gewöhnlich Welt nennen, das ist ein Gebilde unsres eigenen Kopfes. Wir sahen, wie wir Begriffe bilden und Namen geben und den Dingen Werte anhängen, und wie aus unsren Meinungen und Begriffen und Wertschätzungen eigentlich erst die Welt erwächst, „die uns etwas angeht". Diese Werte haben sich als irrtümlich erwiesen, sie müssen beseitigt und die Dinge neu eingeschätzt werden. Nur dadurch können wir die alten Werte beseitigen, daß wir neue Werte an ihre Stelle setzen. Dies Erzeugen von neuen Werten, dies neue Abschätzen, den Dingen aufs neue Maß und Gewicht geben wird *schaffen* genannt. Wenn wir bedenken, wie unsere Meinungen und Wertschätzungen in das alte Weltbild verflochten waren, so begreifen wir, wie dies Schaffen von neuen Meinungen und Werten geradezu soviel ist als neue Dinge, eine neue Welt schaffen.

Dieses Schaffen ist nicht soviel wie praktisch wirken,

einen Gedanken in die That umsetzen. Der praktisch Wirkende steht nach Nietzsche weit unter dem Schaffenden. Der praktisch Wirkende führt nur aus, was seine Wertschätzung ihm anrät; aber der Erzeuger der Wertschätzung, der Schöpfer des Gedankens, den jener in die That umsetzt, ist der Schaffende.[11]

Der Schaffende ist das aus sich rollende Rad, die erste Bewegung. Unser Ich ist es, das alle Werte erzeugt und sich dadurch seine Welt schafft. Dieser Gesichtspunkt wurde in der vorigen Periode benutzt, die alte Weltanschauung aufzulösen. Jetzt soll er zum Ausgangspunkt werden, eine neue Weltanschauung zu schaffen. Im Mittelpunkt der alten Weltanschauung stand Gott, im Mittelpunkt der neuen soll der Uebermensch stehen. Erst in dieser Gegenüberstellung wird die Bedeutung des Uebermenschen klar. „Gott ist tot, nun wollen wir, daß der Uebermensch lebe." Wenn wir uns selbst unsere Welt und unsere Werte schaffen, so müssen sich diese Werte doch innerhalb bestimmter Grenzen halten, nämlich innerhalb der Denkbarkeit, der Fühlbarkeit, der Sichtbarkeit. Wir müssen uns ebensosehr vor dem Unbegreiflichen wie vor dem Unvernünftigen hüten. Man kann nicht die Zeit hinwegdenken und die Vergänglichkeit ausstreichen. Man muß das Wort des Dichters umkehren und vielmehr sagen: Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichnis. Damit ist Gott für uns bereits ausgeschlossen. „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Uebermensch.. Könntet ihr einen Gott schaffen? So schweigt mir doch von allen Göttern. Wohl aber könntet ihr den Uebermenschen schaffen. Nicht ihr vielleicht selber, meine Brüder,

aber zu Vätern und Vorfahren könntet ihr euch umschaffen des Uebermenschen: und dies sei euer bestes Schaffen. . Gott ist eine Mutmaßung, aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche als euer schaffender Wille." Andererseits, wenn es einen Gott gäbe, wenn Gott denkbar, schaffbar wäre, wie könnte der in unerschöpflicher Kraft vorwärts strebende Wille darauf verzichten, ihn sich zum Ziel zu setzen? „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein! Also giebt es keine Götter." So lange der Mensch auf etwas Jenseitiges hofft, wird die Erde vernachlässigt und kommt nicht zu ihrem Rechte. So lange ein Gott noch über den Menschen steht, wird aber auch zugleich seine Schaffenslust beengt, es ist, als ob dem Adler sein Schweben in Adlerfernen beschränkt würde. Nun erst ist der Schaffenslust freier Raum gegeben, auf der Erde stehend — nicht Berge zu versetzen, aber mit Bergen zu bauen. Dies Schaffen ist das eigentliche Lebenselement der Seele. „Nicht-mehr-wollen und Nicht-mehr-schätzen und Nicht-mehr-schaffen! ach, daß diese große Müdigkeit mir stets fern bliebe". Aus dieser Müdigkeit heraus — das ist die für diesen Standpunkt höchst bezeichnende Erklärung — aus Leiden und Unvermögen sind alle Götter und Hinterwelten geschaffen.[12]

Also das schaffende, wollende, wertende Ich ist das Maß und der Wert aller Dinge. Schaffen und Wollen schmelzen hier ganz ineinander. Das Subjekt ist der Wille. Ein Wille einheitlich und stark, der für uns eine innere Notwendigkeit ist. Ein Wille, zu dem wir selber Ja sagen, mit dem wir uns selbst unser Ziel und unser Gutes und Böses geben, sodaß wir nun wissen, nicht bloß wovon, sondern vielmehr wozu wir frei geworden

sind, ein Wille, den wir über uns aufhängen wie ein Gesetz, für welches wir uns selbst als Richter und Rächer setzen. Um in solchem Sinne Schaffender zu werden, muß ich Erkennender sein, d. h. ich muß volle Einsicht in diesen ganzen Sachverhalt, in Entstehung und Bedeutung der Werte haben. Daher die Wichtigkeit, die auch noch im Zarathustra den „Erkennenden" beigelegt wird. Aber das Schaffen selbst ist nicht Sache des Erkennens, sondern des Wollens. Dieses Schaffen des Willens, dieses Erzeugen der Lebenswerte aus dem eigenen Innern wird so sehr zum Mittelpunkt gemacht, daß selbst die Erkenntnis davon in Abhängigkeit gerät. „Auch im Erkennen fühle ich nur meines Willens Zeuge- und Werde-Lust . . auch du Erkennender bist nur ein Pfad und Fußtapfen meines Willens." Ja, die Erkenntnis wird so völlig mit hineingezogen in das Getriebe des Willens und unter dessen Einfluß gestellt, daß nichts ihm verkehrter erscheint, als eine begierdelose oder, wie er sich ausdrückt, eine unbefleckte Erkenntnis. Man sieht, die Stellung, die der Erkenntnis in der vorigen Periode zugeteilt war, steht im Begriff, sich ins gerade Gegenteil zu verwandeln. Der Wille giebt sich selbst sein Gesetz und schafft sich so sein Gutes und Böses. Damit ist die völlige Autonomie des Willens behauptet. Aber diese Autonomie ist durchaus subjektiver Art. Wir können nur sagen: „Das ist *mein* Gutes, das liebe ich, so gefällt es mir ganz, so allein will *ich* das Gute". Warum will ich dies, und warum jenes nicht? Zuletzt kommt alles hinaus auf den Geschmack. „Das ist mein Geschmack — kein guter, kein schlechter, aber *mein* Geschmack . . das ist nun *mein* Weg — oder wo ist der eure? . . *Den* Weg nämlich — den

giebt es nicht." „Ich bin ein Geſetz nur für die Meinen, ich bin kein Geſetz für alle", ſagt Zarathuſtra einmal. Aber iſt damit nicht ſchon zu viel geſagt? Sollte er denen, die er die Seinen nennt, nicht zuallererſt das Recht geben, aus eigenem Willen ihr Geſetz zu ſchaffen?[13]

Und dennoch kann Zarathuſtra auf jene Wonne des Schaffens nicht verzichten, in der man ſeine Hände auf Jahrtauſende legt wie auf Wachs. Das Geſetz, das der Einzelne ſich giebt, ſtrebt unwillkürlich nach Allgemeingiltigkeit. „Das Beſte ſoll herrſchen, das Beſte *will* auch herrſchen." Was iſt überhaupt das Leben in ſeinem innerſten Weſen? Es iſt der Wille, aber nicht Wille zum Daſein, wie Schopenhauer meinte, ſondern *Wille zur Macht*. Wo ich Lebendiges fand, ſagt Zarathuſtra, da fand ich Willen zur Macht, und noch im Willen des Dienenden fand ich den Willen, Herr zu ſein. Den Willen zur Macht nennt er geradezu den „unerſchöpften zeugenden Lebenswillen". Dieſer Wille zur Macht, der allem Lebendigen innewohnt, kommt in dem höheren Menſchen, wie er Nietzſche vorſchwebt, gewiſſermaßen zur Vollendung oder zur Verklärung. „Der höchſte Menſch ſoll auf Erden auch der höchſte Herr ſein." Dieſer Höchſte oder Edelſte hat unwillkürlich das Streben, den Stempel ſeines Adels auch den anderen Menſchen aufzuprägen, dieſes Aufprägen ſeines Stempels, dieſes Bilden anderer nach ſeinem Bilde iſt geradezu ſein Herrſchen im höchſten Sinne. In den Vorarbeiten und Nachträgen zum Zarathuſtra findet ſich dieſer Gedanke: Die ungeheure Aufgabe des Herrſchenden, der ſich ſelber erzieht, die Art Menſchen und Volk, über welche er herrſchen will, muß in ihm *vorgebildet* ſein, da muß er erſt Herr geworden ſein.

Wenn die Mitmenschen nur eine Art von unseren Empfindungen sind, so ist folglich Herrschaft nur eine Art von Selbstbeherrschung.[14]

Wir können uns hier an das erinnern, was wir vorhin über die gesunde Selbstsucht sagten. Auch hier liegt, wenn wir so wollen, Selbstsucht vor. Seinen Willen will der Schaffende. Sein Selbst prägt sich aus, soll sich ausprägen in seinem Willen, seinen Handlungen. Das Selbst soll in der Handlung sein wie die Mutter im Kinde. Dieser sein Wille, sein Werk ist dem großen schöpferischen Menschen das Höchste, der Gegenstand seiner ganzen Liebe, damit will er herrschen, das will er ins Leben setzen. Alle Schaffenden sind hart. Sie müssen auch vernichten können. „An Unheilbaren soll man nicht Arzt sein wollen. . . Was fällt, das soll man auch noch stoßen. . . Wen ihr nicht fliegen lehrt, den lehrt mir schneller fallen." Und dennoch lebt in diesen Schaffenden eine große Liebe. Ihr Wille möchte allen Dingen befehlen, aber als eines Liebenden Wille, als der Wille dessen, der das Höchste, Fernste liebt und ihm alles aufopfert, sich sowohl wie den Nächsten. Der Konflikt des Herrschenden, heißt es einmal in den hingeworfenen Gedanken zum Zarathustra, ist die Liebe zu den Fernen in ihrem Kampf mit der Liebe zu dem Nächsten.[15]

Wir haben bisher von dem Willen geredet, sofern er aus sich selbst seinen Inhalt erzeugt. Wir haben noch eine andere Seite seines Thuns hinzuzufügen, wodurch sich sein Wesen erst abrundet, nämlich wie er anderes, was von außen her an ihn herantritt, zu seinem Inhalt macht. Was von außen her herantritt, das sind z. B. die Schicksale, die Vergangenheit, wie sie bisher sich ab-

gerollt, und die Zukunft, was sie etwa bringen mag. Wir erinnern uns, wie Nietzsche über Natur und Naturvorgänge dachte. Es giebt keine Gesetze in der Natur. Noch weniger giebt es Gesetze oder Ordnungen in den Schicksalen. Alles ist Chaos. Alles ist Zufall. „Noch kämpfen wir auf Schritt und Tritt mit dem Riesen Zufall, und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der Ohnesinn." Diesem Meere des Zufalls steht unser Wille gegenüber. Seine Aufgabe ist es, das Zufällige sich einzuverleiben und in seine Dienste zu zwingen. Das gilt für alles, was geschehen ist, und was jetzt oder in Zukunft geschieht. „Alles „es war" ist ein Bruchstück, ein Rätsel, ein grauser Zufall, bis der schaffende Wille dazu sagt: aber so wollte ich es — bis der schaffende Wille dazu sagt: aber so will ich es, so werde ichs wollen." Es ist nicht stille, geduldige Ergebenheit, die hier gelehrt werden soll — die ziemt sich nur für kleine Geister — sondern die selbstthätige Aneignung und Umwandlung des zufällig Geschehenen, auch des Leidens, so daß es mir noch eine Staffel werden muß zu höherem Fortschritt. „Laßt den Zufall nur kommen, unschuldig ist er wie ein Kindlein .. ich koche mir noch jeden Zufall in meinem Topfe. Und erst wenn er da gar gekocht ist, heiße ich ihn willkommen als meine Speise. Und wahrlich, mancher Zufall kam herrisch zu mir, aber herrischer noch sprach zu ihm mein Wille, da lag er schon bittend auf den Knien." So wird, was andere verbittert, uns zum Segen, und unser Wille wird sich selbst zum Erlöser und Freudebringer. Er erlöst uns, um alles noch einmal zusammenzufassen, von den alten falschen Werten, er erlöst uns, indem er sich seinen Inhalt giebt und damit unserem Selbst zum

UNIVERSITY OF MICHIGAN LIBRARIES

Ausdruck, zur Verwirklichung verhilft, und er erlöst, indem er das Zufällige in ein Stück unseres selbstthätig sich aufbauenden Lebens umwandelt.[16]

Was verbirgt sich hinter diesem Willen, der auch dem Schwersten gegenüber sich von vornherein als Sieger weiß? Eine unerschöpfliche Liebe zum Leben, ein Lebensgefühl, das durch viele erkämpfte Siege zum vollen Bewußtsein seiner selbst gekommen ist, das über alle Leiden triumphierend ausruft: war das das Leben? wohlan! noch Ein Mal.[17] Zarathustra rühmt sich selbst als den Fürsprecher des Lebens. Aus dem erhöhten Lebensgefühl, welches durch das gefundene Lebensziel erzeugt wurde, ist eine Lust am Leben selbst, am Leben im allgemeinen geworden. Und diese Stimmung treibt noch besondere Blüten.

Zunächst giebt sie sich selbst einen ergreifenden Ausdruck. Lebenslust, tiefe, unausschöpfliche Lebenslust fühlt sich am wohlsten, wenn sie ohne jede Grenze sich ergießen, von keinem Dinge sich einen Halt oder eine Einschränkung bieten zu lassen braucht. Die Schranken, die ihr gezogen sein können, sind zweierlei Art, entweder räumlich oder zeitlich. Ihre Schrankenlosigkeit kann sich daher in Hinsicht auf den Raum oder die Zeit äußern. Das Bild der Schrankenlosigkeit dem Raume nach ist der Himmel, der weite, reine, wolkenlose Himmel. Ihn feiert Zarathustra in einem Hymnus, der die Aufschrift trägt: vor Sonnenaufgang. Was ihm mit dem Himmel gemeinsam ist, das ist das „ungeheure unbegrenzte Ja- und Amensagen". Das ist das Leben, das in der Fülle seiner Lust keine Grenze hat, sich vor nichts verschließen mag, also auch nicht verneinen, sondern nur noch bejahen kann.

Die Grenzenloſigkeit der Zeit nach iſt die Ewigkeit. Die Lebensluſt in ihrer Unerſchöpflichkeit weiß ſich daher weſensverwandt auch mit der Ewigkeit. „Weh ſpricht: vergeh! Doch alle Luſt will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit.“ Die Ewigkeit feiert Zarathuſtra in dem Liede von den ſieben Siegeln oder dem Ja- und Amen-Lied, deſſen Strophen alle in den Ruf ausmünden: denn ich liebe dich, o Ewigkeit.[18]

Aus dieſer Stimmung heraus ergiebt ſich ein Gedanke, der als der dritte eigenartige Gedanke der Zarathuſtradichtung bezeichnet werden kann. Man vergegenwärtige ſich: auf der einen Seite die Gewißheit, daß alles vergeht, und daß in ununterbrochener Kette Vergängliches ſich an Vergängliches reiht; auf der anderen Seite dieſe ſich ins Weite, Grenzenloſe ſtreckende Stimmung, die Liebe zur Ewigkeit, die ſich nicht unterdrücken und nicht wegleugnen läßt. Das führt zu einer eigenartigen Verbindung: die Dinge ſind in beſtändigem Fluſſe, eine Begebenheit rollt ſich nach der andern ab, aber dieſer Fluß kehrt immer wieder, er bewegt ſich im Kreiſe herum, und mit ihm kehren auch alle die Einzelheiten wieder, die er je in ſich führte. Alſo Vergängliches ewig wiederkehrend! Das iſt die Lehre von der ewigen Wiederkunft. Zarathuſtra, der Fürſprecher des Lebens, der Fürſprecher des Leidens, wird zugleich der Fürſprecher des Kreiſes. Nun heißt es nicht mehr: niemand ſteigt zweimal in denſelben Fluß, ſondern umgekehrt: wir ſteigen immer wieder als die Gleichen in denſelben Fluß. Aber nur ganz allmählich wagt ſich dieſer Gedanke hervor. Von Zarathuſtra anfangs zurückgehalten als etwas Furchtbares, als ſein abgründlichſter Gedanke geflohen, wird er zum

ersten Male nur im Flüsterton, im Gespräch unter dem Thorwege angedeutet: „zwei Wege kommen hier zusammen, die ging noch niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück, die währt eine Ewigkeit. Und jene lange Gasse hinaus, das ist eine andere Ewigkeit... Und wenn alles schon dagewesen ist, was hältst du von diesem Augenblick? Muß auch dieser Thorweg nicht schon — dagewesen sein? Und diese langsame Spinne, die im Mondscheine kriecht, und dieser Mondschein selber, und ich und du im Thorwege zusammen flüsternd, von ewigen Dingen flüsternd, müssen wir nicht alle schon dagewesen sein?" Unmittelbar darauf folgt die Erzählung vom Hirten und der Schlange als Sinnbild, wie Zarathustra mit diesem Gedanken zu ringen hat. Und nachher ist er es nicht, sondern es sind seine Tiere, die den Gedanken zuerst offen verkündigen.[19]

Nietzsche hat sich mit diesem Gedanken jedesfalls lebhaft und längere Zeit beschäftigt. Auch in der Fröhlichen Wissenschaft wird er bereits angedeutet, freilich in hypothetischer Form als Eingebung eines Dämons. Er erscheint als der vorherrschende Gedanke, als der eigentliche Schlußstein am Ende des dritten Teiles, so wie die Idee des Uebermenschen als herrschender Gedanke an dem Anfange der Dichtung steht. Wie die Idee des Uebermenschen, so ist die Lehre von der ewigen Wiederkehr als Gegenstück zur Religion gedacht. Beide sollen den Menschen an das irdische Leben heften und von dem jenseitigen ein für allemal ablenken, der Uebermensch als höchstes Ziel, aber nur von dem Boden des irdischen Lebens aus, und dies irdische Leben sich selbst ewig wiederholend, also mit seinem gesamten irdischen Inhalt selbst ein ewiges Leben. Und alles soll dazu dienen, die Liebe zu diesem

Leben überhaupt unauslöschlich zu machen. Nietzsche stellt die Lehre von der ewigen Wiederkunft dem Gottesglauben einmal unmittelbar gegenüber. Wer nicht an einen Kreislauf des Alls glaubt, sagt er geradezu, der muß an den volkstümlichen Gott glauben. Wenn die Welt ewig neu würde, so wäre sie damit gesetzt als etwas an sich Wunderbares und Selbstschöpferisch-Göttliches. Das unendlich neue Werden würde eine unendlich wachsende Kraft voraussetzen. Aber wovon sollte sie wachsen? Damit nähert man sich eben wieder dem alten Schöpferbegriff. Wenn dagegen überall der Zufall herrscht, so ist jedesfalls ein Wiederkehren des gleichen Wurfs wahrscheinlicher als die absolute Nie-Gleichheit. Man möchte daran freilich sofort die Frage knüpfen: wenn wirklich auch der gleiche Wurf einmal wiederkehrt, soll im Ernste die ewige Wiederholung aller Dinge die Wirkung desselben Zufalls sein?[20]

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft hat für Nietzsche ursprünglich eine sehr praktische Bedeutung. Er soll dem Menschenleben ein neues Schwergewicht geben, nachdem ihm der religiöse Glaube genommen ist. Wir sollen alles Ernstes bedenken lernen: so wie ich jetzt lebe, so werde ich das Leben unzähligemal wiederholen müssen. Daher sollen wir es uns so einrichten, daß wir es gern nochmals leben und in Ewigkeit wieder leben wollen, so wie man ein Kunstwerk auch gern immer wieder erlebt. „Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben!"[21] Dann ists freilich mit dem Experimentieren, von dem oben die Rede war, vorbei. Das würde auch voraussetzen, daß dieses jetzige Leben der allererste Anfang wäre, und daß wir diesen Anfang nach eigener Wahl gestalteten, während dieser gegenwärtige Zeitpunkt doch auch schon dagewesen und daher

seinem Inhalte nach seit undenklichen Zeiten bestimmt sein müßte. Im Zarathustra ist von solcher Nutzanwendung keine Rede. Es wird dort vielmehr aller Nachdruck auf den Gesichtspunkt gelegt, wenn alles wiederkehrt, daß dann nicht bloß das Große, sondern auch das Kleine und das Allerkleinste wiederkehrt. „Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben; ich komme ewig wieder zu dieſem gleichen und ſelbigen Leben im größten und auch im kleinſten. Und das ists, was für Zarathustra diese ganze Lehre so furchtbar macht, daß er daran ersticken möchte: nicht die Lehre als solche, sondern die Folgerung, daß, wenn alles wiederkehrt, auch der kleine Menſch ewig wiederkehrt. Im Zarathustra entspringt die Idee der ewigen Wiederkehr der Liebe zum Leben, die so groß ist, daß sie sogar die Wiederkehr alles Trüben, Schweren, Schmerzlichen, ja auch des Kleinsten, des Jämmerlichen, Ekelerweckenden mit in den Kauf nimmt.[22]

Wie aber verhalten sich die Ideen des Uebermenschen und der ewigen Wiederkehr zu einander? Wie zwei Melodien werden sie gelegentlich mit einander verwoben, namentlich in den Entwürfen zum Schlußteil. Einmal heißt es: Zarathustra verkündet aus dem Glück des Uebermenschen heraus das Geheimnis, daß alles wiederkehrt. Dann heißt es wieder: Wir schufen den schwersten Gedanken — nun laßt uns das Wesen schaffen, dem er leicht und selig ist.[23] In Wahrheit stehen die beiden Gedanken im stärksten Gegensatze zu einander. Der Uebermensch ein Ziel, das sich der Mensch selbst und zwar als

etwas ganz Neues giebt, das den allerhöchſten Aufſchwung bedeutet, zu dem der Menſch von ſich aus emporſtrebt als ein aus ſich rollendes Rad, und die ewige Wiederkunft des Gleichen, nach welcher alles ſo wiederkommen muß, wie es einmal geſchehen iſt, die auch nicht die geringſte Aenderung oder Erhebung über das einmal Geſchehene und dadurch für ewig Feſtgeſetzte zuläßt, wonach der Menſch nichts anderes iſt als ein Körnchen in der immer wieder ſich umkehrenden Sanduhr.[24] Man kann die beiden Ideen nur dadurch verſöhnen, daß man auch den Uebermenſchen als ein Stück, das immer wiederkehrt, hinſtellt. Das geſchieht denn auch. Zarathuſtra ſpricht: ich kehre ewig wieder, . . daß ich wieder das Wort ſpreche vom großen Erden- und Menſchen-Mittage, daß ich wieder den Menſchen den Uebermenſchen künde. In den Entwürfen heißt es ſogar: Nicht nur der Menſch, auch der Uebermenſch kehrt ewig wieder![25] Ja, müßten wir dann nicht noch einen Schritt weiter gehen und ſagen: auch das Tier, auch der Affe kehrt ewig wieder, aus dem ſich Menſch und Uebermenſch entwickeln. Wenn aber gar der Uebermenſch als ein Körnchen der großen Sanduhr einverleibt iſt und nun mit unausbleiblicher Notwendigkeit zu ſeiner Stunde wiederkehrt, was bleibt dem Menſchen dann an ihm zu ſchaffen übrig? Ja, was hat der Menſch dann überhaupt noch zu ſchaffen? Und wenn der Uebermenſch wiederkehrt — muß er dann nicht ſchon dageweſen, vor uns bereits dageweſen ſein? Man müßte denn ausdrücklich feſtſetzen, daß dieſe gegenwärtige Lebensära die allererſte ſei, die überhaupt gelebt wird. Aber wie lehrt Zarathuſtra? Hinter uns liegt eine Ewigkeit, und dieſe langſame

Spinne, die im Mondscheine kriecht und dieser Mondschein selber und ich und du, müssen wir nicht alle schon dagewesen sein?

Die Idee des Uebermenschen entspringt der eigenen schöpferischen Kraft. Die Idee der Wiederkunft, wenigstens wie sie innerhalb der Dichtung auftritt, bedeutet eher die Annahme eines schweren, aber unvermeidlichen Geschickes. Jene vertritt die aktive, diese mehr die passive Seite, die sich beide in dem oben geschilderten Begriff des Schaffens vorfinden. Hinter beiden steht die unversiegbare Lust am Leben. In ihrer vollen Ausprägung aber schließen die beiden Ideen sich gegenseitig aus.

Die Idee des Uebermenschen beherrscht den Anfang des Zarathustra, die der Wiederkunft den späteren, ich meine insbesondere den dritten Teil. In dem letzten oder vierten Teil, der überhaupt anders geartet ist, gehen beide Ideen nebeneinander her. Wir fassen namentlich die drei ersten Teile ins Auge. Wo die Idee der Wiederkunft in den Vordergrund tritt, ist die des Uebermenschen bereits im Verbleichen. Inzwischen hat nämlich Zarathustra selbst die schärfste Kritik an dieser Idee geübt. Er thut einmal den Ausspruch: Die Dichter lügen zu viel. Das ist zunächst im Hinblick auf das Goethesche Wort gesagt: alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Später wiederholt er das Wort und fügt hinzu: aber auch Zarathustra ist ein Dichter. Und in der beigefügten Erklärung heißt es: wahrlich, immer zieht es uns, die Dichter, hinan — nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsere bunten Bälge und heißen sie dann *Götter und Uebermenschen*: sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! — alle diese *Götter und Ueber-*

menſchen. Ach, wie bin ich all des Unzulänglichen müde, das durchaus Ereignis ſein ſoll! Ach, wie bin ich der Dichter müde! Und weiter ſagt er: ich warf wohl mein Netz in ihre Meere (d. i. der Dichter) und wollte gute Fiſche fangen; aber immer zog ich eines alten Gottes Kopf herauf. Und wenn wir dies noch nicht verſtanden haben ſollten, ſo fügt er zur Verdeutlichung hinzu: aber dieſes Geiſtes bin ich müde, und ich ſehe kommen, daß er ſeiner ſelber müde wird. Verwandelt ſah ich ſchon die Dichter und gegen ſich ſelber den Blick gerichtet. Neben den Göttern die Uebermenſchen, beide nichts als Phantaſiegeſtalten! In der That hat ihm bei der Vorſtellung des Uebermenſchen eine Art epikuriſcher Gott oder auch ſein alter Lieblingsgott Dionyſos vorgeſchwebt. Sind das die Götter, die er, nach dem Uebermenſchen ſuchend, wieder eingefangen hat? Was hat ihm denn den Uebermenſchen ſo verleidet? Er hat ſich ja ſelbſt die Regel geſetzt, innerhalb des Erreichbaren zu bleiben (ſ. S. 96), aber iſt denn der Uebermenſch erreichbar? Die Sehnſucht zieht ihn hinauf zu ihm, aber dann muß er die Verbindung mit den Menſchen laſſen. Denn die Menſchen ſtehen zu tief, und die Kluft iſt zu groß. „Nicht die Höhe: der Abhang iſt das Furchtbare." Läßt er aber die Menſchen fahren, ſo iſt ihm der feſte Halt, der Boden, auf dem er ſteht, genommen.[26]

Wer iſt denn nun eigentlich der Uebermenſch? Was hat er für Eigenſchaften? Was können wir thun, ihn ins Daſein zu rufen? Es iſt bezeichnend für den materialiſtiſch darwiniſtiſchen Urſprung des Begriffs, daß von einer Erziehung der Menſchen zu dieſem Ziele hin keine Rede iſt. Nicht Erziehung, ſondern Züchtung des

Uebermenschen ist die Losung. In den Entwürfen findet sich einmal die Bemerkung, den Uebermenschen zu züchten durch Wahl des Ortes, der Geschlechter, der Nahrung. Der ganze Leib solle höher gebildet werden und nicht nur das Gehirn. Es müsse viele Uebermenschen geben, denn alles Gute entwickele sich nur unter seines gleichen. Der Uebermensch habe aus Ueberfülle des Lebens jene Erscheinungen wie der Opiumraucher und der Wahnsinn und der dionysische Tanz, nur leide er nicht an den Nachwehen. Alle Zeichen des Uebermenschlichen erscheinen, sofern sie am Menschen auftreten, als Krankheit oder Wahnsinn. Der Uebermensch soll in sich vereinen den Gerechten, den Helden, den Dichter, den Erkennenden, den Wahrsager, den Führer. Wir fassen endlich alles zusammen in das eine Wort: Genie. „Das Genie sieht Zarathustra wie die Verkörperung seines Gedankens."[27] Da wären wir also wieder bei dem Geniekultus angelangt — oder auch noch immer nicht von ihm losgekommen! Aber diese Aeußerungen sind doch nicht unwichtig, um festzustellen, daß sich Nietzsche unter dem Uebermenschen doch ursprünglich einen gewissen Inhalt gedacht hat. In der fertigen Zarathustradichtung freilich fehlt jeder Inhalt dafür. Je höher er den Uebermenschen setzt, um so weniger reicht alles Menschliche an ihn heran. Man könnte vielleicht im Sinne Nietzsches sagen: so wenig das Tier eine Vorstellung hatte vom Menschen, so wenig kann der Mensch eine Vorstellung haben vom Uebermenschen. Aber dennoch sollen wir den Uebermenschen schaffen. Und von diesem einen Ziele aus erhalten alle anderen Dinge ihren Wert oder Unwert. Wir selber schaffen gleichwie den Uebermenschen, so auch alle Werte überhaupt. Welchen

Inhalt haben dieſe Werte? Denſelben Inhalt wie der Begriff des Uebermenſchen. Keinen! Sie ſind ſo gut wie leer. Der alte Inhalt iſt weggeworfen, nach einem neuen beſtimmten Inhalt fragen wir, von einigen Andeutungen abgeſehen, vergebens! Die alten Tafeln hat Zarathuſtra zertrümmert, vor ſich hat er „neue, halbbeſchriebene"; in Wahrheit ſind ſie nicht halb, ſondern noch gar nicht beſchrieben.[28]

Man könnte ja geneigt ſein, die Vorſtellung des Uebermenſchen noch in anderer Weiſe auszugeſtalten, indem man etwa im Anſchluſſe an Gedanken aus der Fröhlichen Wiſſenſchaft, die auch in der Zarathuſtradichtung wiederklingen, den Uebermenſchen als ein Weſen faßte mit einem Horizont nicht bloß für Jahrtauſende, ſondern für die geſamte Vergangenheit und Zukunft, in welchem alſo alles Bisherige wie in einer Art Allgegenwart und Allwiſſenheit weiterlebte und zugleich alles Zukünftige keimartig als unermeßliche Schöpferkraft aufgeſpeichert läge. Aber bis zu ſolcher Weiterbildung iſt es nicht gekommen. Das würde ſich auch mit der Lehre von der ewigen Wiederkunft nicht recht vertragen. Im Lichte dieſer Lehre angeſehen würde ſich daraus das Bewußtſein einer ſich in alle Ewigkeit wiederholenden Weltentwickelung ergeben, ein Bewußtſein, über das ſich Nietzſche ſelbſt den Spott kaum verſagt haben würde, daß es auf die Dauer doch langweilig werden müſſe.

Je mehr der Uebermenſch als Ziel verbleicht, um ſo ſtärker tritt natürlich Zarathuſtra ſelbſt als Vorbild in den Mittelgrund. Daher es manchmal ſcheint, als ob er geradezu an die Stelle des Uebermenſchen trete. Wenn man ſo will, könnte man daher auch von einem doppelten

Ideal in dieser Dichtung reden, von dem des Uebermenschen und dem in Zarathustra selbst Verkörperten. Was wir Greifbares über gut und böse erfahren, das ist ohnedies von des letzteren Beispiel hergenommen, z. B. der Begriff der schenkenden Tugend. Aus den Vorarbeiten und Nachträgen sehen wir, was Nietzsche in Zarathustras Person verkörpern wollte, eine neue Dreiheit statt jener einstigen. An Stelle des Künstlers sollte der Schaffende, an Stelle des Heiligen sollte der Liebende und an die des Philosophen der Erkennende treten, alle drei in der einen Person vereinigt.[29] Man kann allerdings nicht sagen, daß das Ideal in dieser Formulierung sich besonders deutlich von dem alten abhebe.

Die Erzählung nimmt in ihrem letzten Teile noch phantastischere Formen an als vorher und streift teilweise ans Possenhafte. Zarathustra erscheint wie eine Art Messias, der von seiner Wiederkunft redet und sein tausendjähriges Reich verkündigt. Am Anfang hatte er Schüler um sich gesammelt, die er aber nach einiger Zeit wieder entließ. Das von ihm gepredigte Ideal, die Persönlichkeit, die völlig frei aus eigenem Willen heraus ihr Leben und alle seine Werte schafft, kann man, solange man Schüler ist, überhaupt nicht erreichen. Und von einer Erziehung zu diesem Ziele hin ist schon deshalb nicht die Rede, weil überhaupt der Begriff der Erziehung fehlt. Auch die höheren Menschen, die sich nach der Erzählung des vierten Teils um ihn sammeln, können diesem Ideale nicht genügen, da sie sich nicht völlig frei über die Last ihrer Vergangenheit zu erheben vermögen. Weder Erziehung durch andere noch auch Selbsterziehung kann seine Verwirklichung schaffen. Diese Wesen müssen geboren

werden. Sie ſind mit einem Male da, die Zarathuſtra ſeine Kinder nennt, lachende Löwen, rechtwinklig gebaut an Leib und Seele, verſinnbildlicht durch den Löwen mit dem Taubenſchwarm.

Wo mehrere Grundgedanken ſich durchkreuzen wie im Zarathuſtra, da iſt es ſchwer, einen befriedigenden Abſchluß zu finden. Wir wundern uns nicht, daß Nietzſche die Dichtung nicht zu Ende geführt hat. Aus dem Nachlaſſe ſind nicht weniger als ſechs Entwürfe veröffentlicht worden, in denen ein Abſchluß geſucht wird, alle von einander verſchieden, ein Zeichen, wie wenig das Vorausgegangene geeignet war, einen Abſchluß mit einiger Notwendigkeit hervorwachſen zu laſſen. Es handelt ſich darum, Zarathuſtra ſchließlich noch auf eine paſſende Weiſe ſterben zu laſſen. Einen eigenartigen Schluß bietet ein Entwurf vom Ende des Jahres 1883, alſo aus der Zeit, in welcher der dritte Teil der Dichtung entſtand, der von dem Gedanken der Wiederkunft beherrſcht iſt. Dieſer Gedanke wird in dem Entwurfe für den Abſchluß benutzt. Zarathuſtra verkündet die Lehre von der Wiederkunft. Entſcheidender Moment: Zarathuſtra fragt die ganze Maſſe beim Feſte: wollt ihr das alles noch einmal? alles ſagt ja! Er ſtirbt vor Glück dabei. Der ſterbende Zarathuſtra hält die Erde umarmt. Der letzte der angeführten Entwürfe aus dem Jahre 1886, aus wenigen Andeutungen beſtehend, bringt folgenden Schluß: Er bewegte und ſchloß wieder die Lippen und blickte wie einer, der noch etwas zu ſagen hat und zögert, es zu ſagen. Und es dünkte denen, welche ihm zuſahen, daß ſein Geſicht dabei leiſe errötet ſei. Das dauerte eine kleine Weile; dann aber mit einem Male ſchüttelte er den Kopf, ſchloß

freiwillig die Augen und starb. Zarathustra stirbt also mit einem Geheimnis. Das Geheimnis läßt ihn ein wenig erröten. Was mag dies gewesen sein? Vielleicht etwas dem Folgenden Aehnliches?[30]

Einen rechten Abschluß zu finden war wohl deshalb so schwer, weil Nietzsche bereits über den Stoff wieder hinausgewachsen war. Eine Spur davon entdecken wir bereits im zweiten Teil in jener Kritik des Uebermenschen. Noch deutlicher tritt uns dies entgegen, wenn wir den leidenschaftlichen Ernst, mit dem Zarathustra am Anfang der Dichtung die Menschen aus ihrer Jämmerlichkeit losreißen möchte, mit der gekünstelten Heiterkeit vergleichen, die er am Schluß in den sogen. höheren Menschen zu wecken sucht. Sie sollen lachen lernen. Lachen darüber, daß sie mißraten sind. Ueber sich selbst hinweglachen! Ueber sich selbst hinwegtanzen! „Ein Wurf mißriet euch. Aber ihr Würfelspieler, was liegt daran! Ihr lerntet nicht spielen und spotten, wie man spielen und spotten muß. Sitzen wir nicht immer an einem großen Spott- und Spieltische?" Aber wenn das Leben ein Würfelspiel ist, wo bleibt da jenes vielgerühmte „Schaffen"? Es ist als tauchte jener Gedanke wieder auf: was ist das Leben anderes als ein Experiment! Wir experimentieren ja mit uns selber! Was macht es aus, daß ein Experiment mißriet! Aber habe ich denn mehrere Leben zu vergeuden? Und wenn dies Leben mit seinem ganzen Inhalt wiederkehrt, soll ich denn ewig als mißratenes Experiment wiederkehren? Zarathustra hat allerdings einen Trost für jene höheren Menschen. Wenn sie auch mißrieten, „wahrlich, wie viel geriet schon! Wie reich ist diese Erde an kleinen vollkommenen Dingen, an Wohlgeratenem! Stellt

kleine gute vollkommene Dinge um euch herum, ihr höheren Menſchen". Iſt das Spott? Oder iſt Zarathuſtra mit einem Male ein Fürſprecher des Kleinen geworden? Sollen wir auch darüber lachen? O jenes Lachen, zu dem er ermuntern will, iſt nicht das heitere Lachen des Kindes; es klingt ein Ton der Verzweiflung heraus. Es iſt, als ob Zarathuſtra auch über ſich ſelbſt und den ganzen Hokuspokus ſeiner Veranſtaltungen zu lachen begönne.[31]

Es iſt gewiß Nietzſche anfangs tiefſter Ernſt geweſen mit ſeinem Zarathuſtra. Man fühlt den Jubel heraus, wieder ein Ideal zu haben, vorwärts, aufwärts ſtreben zu können mit aller Glut des Herzens. Die beſten Schätze ſeines Gemüts gräbt er aus. Er wählt die Form der Dichtung, aber was er in dieſe Form hineinlegt, iſt ihm heiligſte Wahrheit. Wie aber, wenn die Wahrheit ſich ihm wieder entwindet, und nur die Dichtung übrig bleibt? Kann man dann nicht das Wort darauf anwenden, das er von ſeiner erſten Periode ausſagt: hinter ihr grinſt das Geſicht des Jeſuitismus, d. i. das bewußte Feſthalten an der Illuſion und zwangsweiſe Einverleibung derſelben als Baſis der Kultur. Aber er will ja keinen Zweifel laſſen. Daher ſorgt er ſelbſt dafür, daß die Illuſion nur ja auch als Illuſion erkannt werde. Wie er ſelber das Rätſel der Zarathuſtradichtung ſpäter aufgefaßt hat — denn die folgenden Worte, ohne Jahreszahl abgedruckt, ſtammen gewiß aus ſpäterer Zeit — das ſchildert er ſelbſt in der Beſchreibung, eines verwegenen Dichterphiloſophen „raffiniert und ſpätgeboren bis zum Exzeß, aber befähigt, die Sprache der Volks-Moraliſten und heiligen Männer von ehedem zu reden, und dies ſo unbefangen, ſo urſprünglich, ſo begeiſtert, ſo luſtig geradewegs, als wenn

er selbst einer der „Primitiven" wäre; dem aber, der Ohren noch hinter seinen Ohren hat, einen Genuß ohne gleichen bietend, nämlich zu hören und zu wissen, was da eigentlich geschieht, — wie hier die gottloseste und unheiligste Form des modernen Gedankens beständig in die Gefühlssprache der Unschuld und Vorwelt zurück übersetzt wird". In diesem späteren Lichte aufgefaßt wird die Zarathustradichtung — nicht ein Gegenstück, sondern eine Parodie auf die Bibel, und Zarathustra erscheint als eine widerliche Mischung: halb Pfarrer, halb Schauspieler. Oder, wenn Nietzsche in solchem Tone von seinem eigenen Werke redet, sollen wir vielleicht zur Vervollständigung noch ein Wort hierher setzen, das er später bei anderer Gelegenheit geschrieben hat: große Worte und Attitüden stehen décadents so gut![32]

Vierte Periode:

Die Herrennatur.

Wenn man sich zum ersten Male in Nietzsches Aphorismen vertieft, so hat man das Gefühl, von tausend Meereswogen hin und her geschaukelt zu werden. Aber das ändert sich allmählich. Man gewöhnt sich an den Wechsel und merkt, daß gewisse Gedankenreihen wiederkehren. Wollte man den späteren Eindruck in ein Bild fassen, so würde das anders lauten. Man würde etwa sagen, daß einem zu Mute sei, als ob man immer in denselben Garten geführt werde. Dessen Blumen und Gewächse sind einem allgemach bekannt geworden. Man hat sie

aufwachsen und mit der Zeit sich verändern sehen. Einmal waren wir auch in einer Mondscheinnacht dort; da erschien alles geheimnisvoll, in Ueberlebensgröße. Nun sind wir zur nüchternen Wirklichkeit zurückgekehrt. Wir erinnern uns, wie wir zuletzt am lichten Tage dort waren. Manches ist seitdem verwelkt, anderes aber will eben reif werden.

Es ist falsch, mit der Zarathustradichtung bereits die letzte Periode in Nietzsches Entwickelung beginnen zu lassen. Diese Dichtung bildet vielmehr einen besonderen Abschnitt für sich. Wie sie sich von der ihr vorangehenden Periode unterscheidet, ebenso scharf hebt sich von ihr die ihr nachfolgende Periode ab. Diese Periode erstreckt sich über die Jahre 1885—1887. Sie umfaßt die Schriften „Jenseits von Gut und Böse", im März 1886 vollendet, den fünften Teil der Fröhlichen Wissenschaft, der im Jahre 1887 bei Gelegenheit der zweiten Ausgabe hinzugefügt wurde, ferner die in dieser Zeit den neuen Ausgaben früherer Werke vorgesetzten Vorreden, endlich die Streitschrift „zur Genealogie der Moral" vom Jahre 1887, die einen in aller Deutlichkeit hervortretenden Abschluß bildet.

Gewiß enthält die der Zeit nach zunächst folgende Schrift „Jenseits von Gut und Böse" vielerlei Stücke, die an die Zarathustradichtung erinnern. Wenn z. B. auf eine neue Art von Philosophen und Befehlshabern hingewiesen wird, deren wir der jetzigen Verkleinerung der Menschen gegenüber bedürfen, deren Erkennen ein Schaffen, deren Schaffen eine Gesetzgebung, deren Wille zur Wahrheit soviel sei wie Wille zur Macht, so wird jedermann sofort der Person des Zarathustra gedenken.[1] Wenn aber solch

ein Philosoph bezeichnet wird als „cäsarischer Züchter und Gewaltmensch der Kultur", wenn gerade das Befehlerische, Herrische an ihm hervorgekehrt wird, so merken wir, daß der Philosoph an ihm im Schwinden begriffen ist, und daß etwas ganz Anderes seine Stelle einzunehmen beginnt. Ihren Grundzügen nach schließt sich diese Periode vielmehr eng an den Standpunkt an, wie er sich am Ende der zweiten Periode darstellt. Nur mit dem Unterschiede, daß sich alles enger zusammengezogen und schärfer zugespitzt hat. Es handelt sich im wesentlichen noch um zwei Gebiete, nämlich Erkenntnis und Moral. Und auch auf diesen Gebieten drängt es zum Abschluß. Es war bereits dort am Ende der zweiten Periode alles in Auflösung begriffen, und diese Auflösung wird nun vollzogen. Die Zeit ist längst vorüber, wo Nietzsche das Gewicht auf die kleinen unscheinbaren Wahrheiten legte und sich zusammenhängender mit erkenntnistheoretischen Fragen abgab. Wir wissen längst, daß die Erkenntnis sowohl als die Moral unser eigenes Werk sind, eine Schöpfung unserer eigenen Gemütskräfte; als die Wissenschaft, die den Mittelpunkt aller Wissenschaften bilden müßte, wird daher ausdrücklich die Psychologie genannt, und nur eine einzige Wissenschaft hätte ihr noch vorauszugehen, nämlich die Physiologie. Wenn Nietzsche sich einst den Positivisten angenähert und sich ihnen selbst zugerechnet hat, so hat er jetzt nur noch Spott für sie übrig, diese Wirklichkeits-Philosophaster und Erkenntnis-Mikroskopiker. Philosophie, auf Erkenntnistheorie beschränkt, ist doch nur eine schüchterne Enthaltsamkeitslehre, sie bleibt an der Schwelle stehen und verweigert sich peinlich das Recht zum Eintritt. Das ist eine Philosophie

in den letzten Zügen. Diese Erkenntnistheoretiker hängen immer noch an einer gewissen Metaphysik, an einer Art von Volks-Metaphysik, das ist die Grammatik. Wir sind es gewohnt, mit Subjekt, Prädikat und Objekt zu hantieren. Man beachte, welchen Einfluß das ausübt. Wenn es gewisse Grundzüge giebt, die in den philosophischen Systemen immer wiederkehren, so hat das seine Ursache in der Sprachverwandtschaft oder in der Herrschaft der gleichen grammatischen Funktionen, die ihrerseits wieder ihren Grund in gewissen physiologischen Bedingungen haben. Denken wir uns aber eine Sprache, in der gewisse grammatische Formen, z. B. der Subjektsbegriff, wenig entwickelt sind, so wird auch gewiß die Weltanschauung sich ganz anders gestalten. Soll sich aber der Philosoph niemals von dem Glauben an die Grammatik losmachen können? „Alle Achtung vor den Gouvernanten; aber wäre es nicht an der Zeit, daß die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte?“[2] Man denke an das eigene Ich oder an das, was wir Seele nennen. Was ist diese Seele? Nichts weiter als eine Subjektsvielheit, eine Art Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte. Oder wenn wir diese Triebe selbst als Seelen bezeichnen wollen, so können wir von einer Vielheit von Seelen an uns reden und können den Körper als einen Gesellschaftsbau vieler Seelen bezeichnen. Aber wir sind die Verbindung von Subjekt und Prädikat so gewohnt, daß wir auch unseren Gedanken und Trieben immer ein Subjekt, das Ich, als ob es eine Einheit wäre, unterlegen. Man meint, das Dasein dieses einheitlichen Ichs ergebe sich ganz von selbst aus unserem unmittelbaren Bewußtsein. Man beruft sich auf den Satz „ich denke“, der von un-

mittelbarer Gewißheit sei. Aber unser Bewußtsein beweist nichts. Man behauptet zwar, das Bewußtsein sei das, was unser eigentliches Wesen ausmache. Aber mit viel größerem Rechte kann man das Gegenteil behaupten. Der größere Teil unseres Wesens tritt gar nicht in unser Bewußtsein ein. Unser Bewußtsein steht dem Anscheine nach in engem Zusammenhang mit der Sprache, mit der Mitteilungsfähigkeit und dem Mitteilungsbedürfnis anderen gegenüber. Was wir uns zum Bewußtsein bringen, ist im wesentlichen dasselbe, was wir auch in Worten auszusprechen oder anderen mitzuteilen pflegen, sodaß das Bewußtsein sich geradezu unter dem Drucke des Mitteilungsbedürfnisses entwickelt zu haben scheint. Was wir mitteilen, ist aber ebendadurch uns und anderen gemeinsam, es ist also das uns und anderen Gemeinsame, oder was unserer Herdennatur entspricht, daher aber auch der oberflächlichste, geringwertigste Teil unser selbst, während unser Eigenartigstes, Individuellstes uns nicht ins Bewußtsein tritt oder, wenn es doch geschieht, ebendadurch veroberflächlicht wird. Was aber jenen Satz „ich denke" betrifft, so ist er am wenigsten von unmittelbarer Gewißheit, da er vielmehr eine Reihe anderer Sätze als bereits entschieden voraussetzt, z. B. daß es ein Etwas sein muß, welches denkt, daß denken eine Thätigkeit sei seitens eines Wesens, das als Ursache gedacht wird, daß ich weiß, was denken sei, und wie es sich von anderen Zuständen unterscheide u. s. w. „Wer sich mit der Berufung auf eine Art Intuition der Erkenntnis getraut, jene metaphysischen Fragen sofort zu beantworten, wie es der thut, welcher sagt: ich denke und weiß, daß dies wenigstens wahr, wirklich, gewiß ist — der wird bei einem Philosophen

heute ein Lächeln und zwei Fragezeichen bereit finden. Mein Herr, — wird der Philosoph ihm vielleicht zu verstehen geben, es ist unwahrscheinlich, daß Sie sich nicht irren; aber warum auch durchaus Wahrheit?"[3]

Wie steht es also um unsere Erkenntnis? Geben wir jetzt die rücksichtslose Antwort. Wir sehen die Welt immer nur von unserem Winkel aus. Wir werden nie sagen dürfen, daß sie nur von diesem unserem Winkel aus gesehen werden kann. Wir müssen von vornherein zugestehen, daß die Welt noch unendlich vieler Interpretationen fähig ist. Und was wir von unserem Winkel aus sehen, sind immer nur Vordergründe und Scheinbarkeiten. Dabei wissen wir viel zu wenig, als daß wir überhaupt zwischen Ding an sich und Erscheinung zu scheiden vermöchten. All unser Sehen und Erkennen, alle unsere Wertschätzungen sind durchaus perspektivischer Art. Wir haben es immer nur mit dem Schein zu thun, aber nicht mit der Wahrheit. Damit wäre also der nackte Skeptizismus verkündigt.[4]

Aber Nietzsche ist weit entfernt, sich einer skeptischen Stimmung hinzugeben. Gerade der Irrtum, die Täuschung, dieses Perspektivische ist zum Leben nötig, nicht aber die Wahrheit. Wenn ich mich für den Skeptizismus erkläre, weil ich die Wahrheit nicht erkennen kann, so setze ich dabei doch die Erkenntnis der Wahrheit als Ziel voraus und treffe von dem Gesichtspunkte dieses Zieles aus meine Entscheidung. Aber wer beweist mir, daß die Wahrheit wirklich das Ziel ist? Daß es wirklich eine Pflicht zur Wahrheit giebt? Gewiß, alle Wissenschaft fußt auf dieser Pflicht zur Wahrheit; eben deshalb ist aber auch die Wissenschaft nie voraussetzungslos, diese Voraussetzung

müßte selbst erst bewiesen werden. Hier besteigen wir erst die letzte Höhe in der Untersuchung über Wahrheit und Erkenntnis. Was hat man nicht alles schon als Problem aufgestellt! Aber eines hat man noch nicht zum Problem gemacht, die Pflicht zur Wahrheit oder die Wahrhaftigkeit. Woher haben wir diese Pflicht? Ist sie doch auch nur ein Erzeugnis unserer bisherigen Moral. „Es ist nichts weiter als ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr wert ist als Schein; es ist sogar die schlechtest bewiesene Annahme, die es in der Welt giebt." So wird denn nun unter den veralteten Begriffen, die die frühere falsche Weltanschauung erzeugt hat, wie Gott, Tugend, Gerechtigkeit, Nächstenliebe, auch die Wahrheit mit aufgezählt. Also wozu nach Wahrheit streben und um der unerreichbaren Wahrheit willen dem Skeptizismus verfallen, da doch der Wille zur Wahrheit nur auf einem Vorurteil beruht? Wir haben also ein Doppeltes eingesehen: es giebt keinen Grund, der uns an die Wahrheit bände. Und alles, was uns die Welt bietet, sind Vordergründe, Perspektiven, Schein. So lautet unser Schluß: bleiben wir beim Scheine stehen, bei der Oberfläche, der Form. Man soll nicht alles entschleiern, nicht alles nackt sehen wollen. Es ist Jünglingswahnsinn, diese Liebe zur Wahrheit. Dieser Wille zur Wahrheit, zur Wahrheit um jeden Preis, ist — ein schlechter Geschmack.[5]

Es giebt noch einen anderen Grund, durch den der Skeptizismus ausgeschlossen wird. Der einstige Satz, daß die Erkenntnis der Zweck sei und das Leben nur ein Mittel zu diesem Zwecke, hat längst seine Bedeutung verloren und ist immer mehr ins Gegenteil umgeschlagen. Das Leben ist alles, und die Erkenntnis, soweit von ihr

überhaupt noch die Rede sein kann, ist kaum noch ein Mittel zum Leben, sondern vielmehr nur ein Ausdruck der Lebenstriebe. „Das Denken ist nur ein Verhalten der Triebe zu einander." Die Art, wie jemand denkt, schließt, sich die Welt vorstellt, ist ein Abbild der in ihm thätigen Begierden und Leidenschaften. Dadurch wird jede Philosophie zu einem Selbstbekenntnis, sie läßt sich von der Person ihres Urhebers gar nicht loslösen. „Hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Wertschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben." Wie, wenn ein philosophischer Arzt einmal den Satz wagte: bei allem Philosophieren handelte es sich bisher gar nicht um „Wahrheit", sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben! Wie, wenn die Philosophie, im großen gerechnet, bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein Mißverständnis des Leibes gewesen wäre! Allen unseren Trieben liegt ein einziger zu Grunde, der Wille zur Macht. Auch Philosophie ist nichts als Wille zur Macht, der geistigste Wille zur Macht. Aus solchem Willen heraus schafft sie, sie schafft sich eine Welt nach ihrem Bilde. Aus diesen Gründen aber erklärt es sich, weshalb jeder Skeptizismus möglichst ausgeschlossen bleibt. Weil alles Denken und Erkennen nur ein Ausfluß dieser Lebenstriebe ist, so wäre ein Verzweifeln daran, ein Verzicht darauf nur erklärlich aus einer Abnahme dieser Kräfte. Skepsis ist nur ein geistiger Ausdruck „einer gewissen physiologischen Beschaffenheit, welche man in gemeiner Sprache Nervenschwäche und Kränklichkeit nennt". Und gerade dem will ja Nietzsche mit allen Mitteln wehren.[6]

Verfolgen wir diese Gedanken noch weiter. Das menschliche Denken mit seinen scheinbaren Formen und Gesetzen ist nichts als ein Ausdruck unseres Trieblebens. Was hier vom Menschen gesagt ist, das gilt nun auch im großen von der Natur und ihren Vorgängen. Nietzsche ist und bleibt ein Gegner der mechanistischen Naturerklärung. Aus den Gesetzen der Mechanik die Welt erklären ist ihm gerade so thöricht als Musik verstehen und abschätzen wollen lediglich darnach, wie viel von ihr gezählt, berechnet und in Formeln gebracht werden kann. Wir sahen, wie er alle Naturvorgänge auf Zufall zurückführte. Darüber geht er jetzt hinaus. Er stellt den Satz voran, daß man möglichst versuchen soll, mit einer einzigen Art von Kausalität auszukommen. Nun haben wir eine solche Kausalität in uns kennen gelernt, unser Triebleben. Dieselbe Kausalität überträgt er nun auf die Natur im großen. Auch die Naturereignisse ruhen auf solchen Trieben, aber in der Weise, daß dieses Triebleben in der Natur noch gewissermaßen unentfaltet und zusammengeschlossen wie eine Art Vorform des Lebens vorhanden ist, während das, was wir organischen Prozeß nennen, eine Abzweigung davon und Ausgestaltung, gleichzeitig aber auch eine Abschwächung und Verzärtelung bedeutet. Ja, diesem Triebleben innerhalb der Natur wird derselbe Wille zu Grunde gelegt, der auch unsere Triebe beherrscht, der Wille zur Macht. „Der absoluten Zufälligkeit", „der mechanistischen Unsinnigkeit alles Geschehens" wird geradezu „die Theorie eines in allem Geschehen sich abspielenden Macht-Willens" gegenübergestellt.[7]

Bei solchen Ansichten versteht es sich von selbst, daß Nietzsche trotz jener materialistischen Grundlage und

trotz seiner Lehre von der Vererbung u. a. sich doch von den großen Naturforschern, z. B. auch von Darwin, allmählich entfernt hat. Die Lehre vom Kampf ums Dasein findet er unbegreiflich einseitig. Aus dem englischen Darwinismus weht ihm etwas entgegen wie englische Uebervölkerungs-Stickluft, wie Kleiner-Leute-Geruch von Not und Enge. In der Natur herrscht nicht die Notlage, sondern der Ueberfluß, die Verschwendung, sogar bis ins Unsinnige. Der Kampf ums Dasein ist nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. Gegen die Lehre von der Anpassung wendet er in ähnlicher Weise ein, daß man damit eine Aktivität zweiten Ranges, eine Reaktivität in den Vordergrund geschoben habe, während man die eigentliche Aktivität, das ist der Wille zur Macht, aus der Physiologie beseitigt habe.[8]

Wir wenden uns wieder zurück zum Triebleben im Menschen. Wie das Denken nichts ist als solches Triebleben, so natürlich erst recht der Wille. Nietzsche verwahrt sich ausdrücklich dagegen, diesen Namen so zu gebrauchen, wie es von Schopenhauer geschehen ist, als ob eine einheitliche Sache damit bezeichnet würde. Was wir damit bezeichnen, ist vielmehr etwas sehr Mannigfaltiges: Gefühle, Gedanken und Affekte. Eine nicht unwichtige Erklärung, so selbstverständlich sie auch von diesem Standpunkte aus ist. Es ist nur die weitere Anwendung dieses Gedankens, wenn Nietzsche in seinen letzten Schriften ausspricht: Der Wille ist nur ein Wort, er gehört zu unseren inneren Trugbildern. Aber wir denken daran, welche

Rolle diesem Willen im Zarathustra zuerteilt wird, wo er als ein völlig einheitliches Wesen behandelt wird, ebenso wie das in diesem Willen thätige, schöpferische Ich. Bezeichnend ist es, daß Nietzsche auf diesem nunmehrigen Standpunkt die Frage nach Freiheit oder Unfreiheit des Willens überhaupt nicht mehr zulassen will. Es kommen ja, wenn vom Willen die Rede ist, nur noch die Triebe in Betracht. In Bezug auf diese hat die Frage nach Freiheit oder Unfreiheit keinen Sinn. Daher sagt Nietzsche jetzt: im wirklichen Leben handelt es sich nicht um freien oder unfreien Willen, sondern nur um starken und schwachen Willen. Das hat noch eine Folge. Hat er früher auf Grund der von ihm behaupteten Unfreiheit des Willens sich gegen die Bestrafung des Verbrechers ausgesprochen, so erklärt er solche Meinung jetzt als einen Ausfluß von Willensschwachheit und Verzärtelung.[9]

Wenn aber das Denken sowohl wie der Wille gar nichts anderes sind als Arten unseres Trieblebens, wie steht es dann um die Zwecke und Ziele, die sich der Mensch setzt? Wir erinnern uns, welche außerordentliche Bedeutung der sich seine Ziele selbst schaffende Wille im Zarathustra hatte. Das fällt jetzt so gut wie in nichts zusammen. Wir glauben uns den Zweck selbst zu geben, aber genau besehen ist es nur die in uns wirksame Kraft, welche uns zu diesem Zwecke hinlenkt. Der Zweck wird oft genug erst hinterher von der Eitelkeit erfunden, während in Wirklichkeit das Schiff nur einfach der Strömung folgt, in die es zufällig hineingeraten ist. Wie nimmt sich dem gegenüber jenes schaffende, wollende, wertende Ich aus, das das Maß und der Wert aller Dinge ist (S. 97), „die ganze Attitüde „Mensch gegen

Welt", der Mensch als „weltverneinendes Prinzip", der Mensch als Wertmaß der Dinge, als Welten-Richter, der zuletzt das Dasein selbst auf seine Wagschalen legt und zu leicht befindet — die ungeheuerliche Abgeschmacktheit dieser Attitüde ist uns als solche zum Bewußtsein gekommen und verleidet".[10]

Was bleibt von dem noch übrig, was den Stolz Zarathustras bildete? Als sollte jede Erinnerung getilgt werden, daß man so kühn war, einst von einem Uebermenschen zu träumen, wird der Mensch nunmehr mit Vorliebe als Tier bezeichnet.[11] Giebt es auf diesem Standpunkte noch ein Ideal? Ist hier ein Ideal noch möglich? Aber könnte wohl Nietzsche auf ein Ideal verzichten? Könnte der Aristokrat darauf verzichten — wenigstens noch Aristokrat zu sein?

Ueberſehen wir das Ganze, so drängt sich eine Wahrnehmung auf: es hat sich alles sehr vereinfacht. Der Wille, der sich aus sich heraus ein Ziel setzt, was ihn hinaufzieht, besteht nicht mehr. Erkenntnis, Wahrheit haben keine Geltung mehr. Wir haben nur noch eines übrig behalten, die menschlichen Triebe mit ihrem Grundtrieb, dem Willen zur Macht. Früher hieß es: der Gute soll herrschen, und der Gute will auch herrschen (S. 99). Der Philosoph vertritt die Wahrheit, und weil er sie vertritt, will er herrschen. Die Wahrheit fällt jetzt weg und mit ihr der Philosoph und mit ihm auch der Gute. Es bleibt nur eines übrig, was anfangs durch jene gerechtfertigt ward, aber fortan durch sich selbst besteht, der Trieb zur Herrschaft, der nackte Wille zur Macht.

Es giebt nur noch Triebe, und unter diesen Trieben nur noch den einen Unterschied, nämlich starke und

schwache Triebe. Wenn auch jetzt noch zwischen höheren und niederen Menschen unterschieden wird, so kann sich die Unterscheidung nur noch auf die Stärke oder Schwäche der Triebe gründen. Menschen mit starken und Menschen mit geschwächten Trieben kann man auch kurz bezeichnen als gesunde und als kranke Menschen. Als höchste Art, als die Gesündesten werden diejenigen dastehen, in denen das Triebleben noch in seiner ganzen Fülle wohnt. Das ist das Ideal, was jetzt noch übrig bleibt. Erst das Genie, dann der Uebermensch, nun der Mensch mit der überschäumenden, ungebändigten Naturkraft, der Mensch mit dem Willen zur Macht, mit dem Trieb zum Herrschen! Nietzsche stattet allerdings diesen seinen letzten Idealmenschen gelegentlich mit allen Kennzeichen vornehmer Denkweise aus. Er redet z. B. davon, daß diese höheren Menschen den anderen gegenüber stets im Nachteile seien, was sich nur begreifen läßt, wenn wir feiner veranlagte, geistig begabtere Naturen darunter verstehen, die vieles verschmähen, was der gewöhnliche Mensch zu seinem Schutz unternimmt. Aber seinem Kerne nach bleibt dieser Mensch doch immer der verkörperte Wille zur Macht, in welchem in vollstem Maße zu Tage tritt, was das Leben seinem eigentlichen Wesen nach ist, nämlich Aneignung, Verletzung, Ueberwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung. Der Mensch, in welchem dieses Leben mit seiner höchsten Kraft sich entfaltet, wird daher immer ein Gewaltmensch, eine Art Raubmensch sein, wie er auch von Nietzsche genannt wird. Sofern die ungebändigte Naturkraft aller Ver-

zärtelung und Verweichlichung gegenübergestellt wird, gelten als Muster insbesondere die in das römische Reich einbrechenden, kraftstrotzenden Germanen-Völker, „die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie". Sofern der Wille zur Macht im weitesten Umfange nicht bloß als körperliche Kraft, sondern auch als rücksichtslose politische Herrschergröße betont wird, dient als Vorbild aus alter Zeit das römische Volk, das überhaupt in Nietzsches Denken immer mehr an Stelle der früher allein maßgebenden Griechen tritt, aus neuer Zeit der erste Napoleon. Als Beispiel, wie der Raubmensch aussieht, wenn man ihn gleichsam ins Tropische übersetzt, wird Cesare Borgia genannt.[12]

Es ist nicht Nietzsches Absicht, bei diesem letzten Idealbilde, wenn man es noch so nennen darf, auszuruhen. Sondern er sammelt seine Kraft zu einem letzten entscheidenden Vorstoß. Man möchte beinahe sagen: den Hauptwert bekommt dieses Idealbild für ihn erst dadurch, daß es als Waffe dienen soll zu einem besonderen Zweck, nämlich zur endgiltigen Vernichtung der christlichen Moral. Die christliche Dogmatik hat sich bereits aufgelöst, aber durch seine Moral herrscht das Christentum auch heute noch; so gilt es denn, nunmehr auch dieses letzte Bollwerk ein für allemal zu zerstören. Er hat einmal gesagt, um eine falsche Richtung endgiltig zu beseitigen, müsse man aufdecken, wie sie entstanden ist. So hat er in seiner Weise den Ursprung der Religion aufgedeckt. Nun geht er daran, den Ursprung der christlichen Moral zu enthüllen. Von dem Ursprung der Moral ist ja schon oft die Rede gewesen; hier handelt es sich im besonderen um den Ursprung der christlichen Moral. Es ist nicht eigentlich

eine geschichtliche Erklärung, die er abgiebt. Die strenge Historie als Erkenntnismittel ist ihm längst fremd geworden. Nur gelegentlich streut er Historisches ein, z. B. wenn die Herleitung eines Namens seiner Theorie zu Hilfe zu kommen scheint. Was er bietet, ist eine psychologische Hypothese, nicht Geschichtsphilosophie, sondern Geschichtsphantasie.

Nietzsche unterscheidet zweierlei Arten von Moral, die eine, wie er sie vertritt, und die andere, wie sie insbesondere vom Christentum gelehrt wird. Die eine nennt er die Moral der Vornehmen oder die Herrenmoral, die andere die Sklavenmoral. Er hat sie zweimal geschildert. Zuerst in der Schrift „Jenseits von Gut und Böse", in einem besonderen Abschnitt, der die Aufschrift trägt: Was ist vornehm? Hier stellt er mit einer gewissen Ausführlichkeit zusammen, was alles die vornehme Natur ausmacht, z. B. das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Bewußtsein eines Reichtums, der schenken und abgeben möchte (Zarathustras schenkende Tugend) — der vornehme Mensch hilft dem Unglücklichen, aber nicht oder fast nicht aus Mitleid, sondern mehr aus einem Drang, den der Ueberfluß von Macht erzeugt — Strenge und Härte gegen sich selbst, Ehrfurcht vor dem Alter und dem Herkommen, ein gewisser Instinkt der Ehrfurcht vor allem Edlen und Großen, Fähigkeit und Pflicht zu langer Dankbarkeit und zugleich zu langer Rache, Feinheit und Selbstbeschränkung im Verkehre mit seinesgleichen, aber zugleich der Egoismus, der es als ganz selbstverständlich ansieht, daß andere ihm unterthan sind und sich ihm opfern — nie daran denken, seine Pflichten zu Pflichten für jedermann herabzusetzen, die

eigene Verantwortlichkeit nicht abgeben, nicht teilen wollen, seine Vorrechte und deren Ausübung unter seine Pflichten rechnen u. a. Hier schildert der Aristokrat sich selbst, und diese Selbstschilderung ist ihm hierbei die Hauptsache. Das zweite Mal bespricht Nietzsche den Unterschied der beiden Moralen in der Streitschrift „Zur Genealogie der Moral". Die Bezeichnung als Streitschrift kennzeichnet den Charakter des Buches. Hier wiegt die Tendenz vor, die Sklavennatur steht im Mittelgrunde, und das Ziel ist, ihre Herrschaft zu brechen; die kann aber nur gebrochen werden, wenn ihr Wesen bis in seine letzten Auswüchse hinein aufgedeckt wird.

Wie unterscheiden sich diese beiden Arten der Moral? Wir finden hier einen Gedanken wieder und zwar mit vollem Nachdruck in die Mitte gestellt, dem wir schon früher kurz begegnet sind (S. 51). Die Menschen mit den ungebrochenen Instinkten sind unser Ausgangspunkt. Sie sind die Mächtigen, und das sind immer zuerst auch die Vornehmen. Sie wollen herrschen, sich rücksichtslos geltend machen. Was sie thun, das ist gut. Es ist gut aus keinem anderen Grunde, als weil sie es thun. Dies Urteil, daß ihr Thun gut sei, rührt nicht von solchen her, denen damit vielleicht ein Nutzen, eine Güte erwiesen wird, die Nützlichkeit kommt dabei zunächst gar nicht in Frage, sondern das Urteil stammt vielmehr von den Mächtigen selbst her, die ihr Thun als gut, d.-h. als ein Thun ersten Ranges empfinden. Es ist ein freudiges Ja-sagen zu sich selber. Indem sie, was sie thun, gut nennen, üben sie einfach ihr Herrenrecht aus, nämlich das Herrenrecht, Werte zu schaffen, und das Herrenrecht, Namen zu geben. Es spricht sich darin nichts anderes

aus als das sie beherrschende Gefühl der Höhe im Unterschiede von allem, was unter ihnen ist, das Pathos der Distanz gegenüber allem Niedrigen. Für dieses „unten", für all dies Niedrige, Gemeine haben sie einen anderen Namen, sie nennen es schlecht, was ursprünglich nichts anderes bedeutet als „schlicht". Auf diese Weise entsteht die Unterscheidung zwischen gut und schlecht, eine Unterscheidung, die vom Standpunkte der Vornehmen, Herrschenden ausgegangen ist. Anders natürlich urteilen jene Unteren, die Schwachen, Unterjochten selbst. Die urteilen natürlich von ihrem Standpunkte aus. Ihren Trieben freien Lauf lassen und dem entsprechend Werte schaffen, das können sie nicht. Sie können kein Ja sagen zu sich selbst. Sondern, was ihr Wesen bestimmt, ist vielmehr ein Nein, ein Nein gegen etwas, das außer ihnen ist, was sie nicht selbst sind, ein Nein gegen ihre Beherrscher und Unterdrücker. Ihre Grundempfindung ist die des Ressentiments. Nicht Aktion, sondern Reaktion ist ihr Wesen. Das giebt ihnen von vornherein etwas Gedrücktes, Gebrochenes, etwas Schielendes. Für sich selbst aber werden sie dasjenige am höchsten setzen, was ihnen für ihre Lage das Nützlichste ist, so daß also hier auf seiten der Unterdrückten der Gesichtspunkt von der Nützlichkeit obenauf kommt. Am nützlichsten sind ihnen Eigenschaften wie Ergebung, Gehorsam, Geduld, Demut, gegenseitiges Helfen und Dienen, Mitleid, Nächstenliebe. Die werden daher von ihnen als Tugenden gepriesen. Als böse wird nunmehr gebrandmarkt, was jenen Vornehmen eigentümlich ist, alles Selbstherrliche, Kraftvoll-Männliche, Erobernde, Herrschsüchtige, dagegen als gut und verdienstlich wird gepriesen alles, was ihnen selbst verwandt ist, alles

Elende, Ohnmächtige, Zahme, Mittelmäßige, Leidende, Kranke, Häßliche. Sie sind auch die Erfinder vom freien Willen. In diesen Kreisen bildet sich das Vorurteil, man könne anders sein, als man ist. Und doch kann der Raubvogel immer nur Raubvogel sein, wenn auch das Lamm wünscht, daß er ein Lamm sein möchte.[13]

Erst von diesem Standpunkte des Ressentiments aus wird der Gegensatz von Gut und Böse in die Welt gebracht. Gut und schlecht: so unterscheidet die Herrenmoral; gut und böse: so unterscheidet die Sklavenmoral. So schafft sich die Sklavenmoral ihre besonderen Werte und stellt sie denen der vornehmen Moral gegenüber. Etwas Schlimmeres kann nun nicht geschehen, als daß die herrschenden Klassen von diesem Geiste der Sklavenmoral sich anstecken lassen und sich ihres ureignen Rechts und ihrer Selbstherrlichkeit zu schämen beginnen. Dadurch werden sie krank wie an einem Gifte und siechen dahin; unaufhaltsam vollzieht sich dann der Niedergang. Und in dieser Bewegung stehen wir seit Jahrtausenden. Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt mit den Juden. Seine unheimlichste und zugleich seine unwiderstehlichste Form erhält er im Christentum. Daß Israel seinen angeblichen Todfeind, Jesus von Nazareth, vor aller Welt verleugnete und ans Kreuz schlug, war eine Ausgeburt seiner raffiniertesten Rache, denn nun meinten seine Gegner nur um so unbedenklicher sich diesem Jesus anschließen zu dürfen und verfielen damit nur dem jüdischen Geiste. Rom gegen Judäa und Judäa gegen Rom, in diesem Gegensatze stellt sich jener Kampf in aller seiner Schärfe dar. Es ist der Kampf des klassischen Lebensideals mit dem jüdisch christlichen. Es gab eine Zeit, in

der das klassische Ideal wieder aufzuleuchten begann, die von Nietzsche vielgepriesene Zeit der Renaissance. Aber sofort wieder triumphierte Judäa, „dank jener gründlich pöbelhaften Ressentimentsbewegung, welche man die Reformation nennt".[14]

Nietzsche unterscheidet einmal dreierlei Perioden, die vormoralische, die moralische und die außermoralische. Die außermoralische ist die, auf welche wir hinarbeiten müssen. In der moralischen stehen wir zur Zeit noch mitten darin. Er behandelt ziemlich eingehend und zusammenhängender, als man es sonst bei ihm gewohnt ist, die Frage, wie sich diese unsere Moral überhaupt so weit hat ausbilden, vertiefen und einwurzeln können. Sie ist in gewisser Hinsicht ein unentbehrliches Zwischenglied in der Entwickelung der Menschheit. Der lange Zeit hindurch nach einer bestimmten Richtung hin geübte Gehorsam erzeugt an Stelle der wechselnden Affekte allmählich eine gewisse Notwendigkeit, Regelmäßigkeit, Berechenbarkeit, es entstehen Menschen mit einem langen Willen, die mit der Zukunft rechnen und etwas versprechen können. Alles ist am Menschen zuerst nach außen gekehrt. Aber wenn die Instinkte verhindert werden, sich nach außen zu entladen, so wenden sie sich nach innen, und es entsteht das, was wir Verinnerlichung des Menschen nennen, es wächst das heran, was man später Seele nennt. Das ist die große Umwandlung, die die Menschen einmal durchmachen mußten, die sie schon durchmachen mußten, als sie zum ersten Male statt der bisherigen Wildnis den Zwang einer gesellschaftlichen Ordnung sich gefallen lassen mußten. Wenn die Gesundheit des Menschen gewahrt werden soll, so müssen

sich freilich die Instinkte auch immer einmal wieder nach außen entladen können. Das ist der Grund, weshalb der vornehme Mensch, der unter seinesgleichen sich freiwillig an die strengste Form bindet, von Zeit zu Zeit, wie Nietzsche sich ausdrückt, immer einmal wieder in die Wildnis hinaus muß. Aber die beständige Wendung der Instinkte nach innen macht den Menschen krank. Und diese Krankheit ist es, die unserer Moral samt allem, was mit ihr zusammenhängt, zu Grunde liegt. Die Instinkte, nur nach innen gewandt, beginnen sich unter einander anzunagen und zu zerfleischen. So entsteht der Zustand, den wir das schlechte Gewissen nennen, eine Selbstmarterung, die zu immer schlimmerer Schärfe getrieben wird. Der Wille zur Macht, der nicht mehr nach außen kann, wendet sich mit einer Art wollüstiger Grausamkeit gegen das eigene Selbst. Hier ist der Nährboden für alle jene Begriffe wie Sünde, Schuld, Strafe in dem Sinne, der uns heute gebräuchlich ist, sowie für jene Ideale der Selbstlosigkeit, Selbstverleugnung und Selbstopferung. Und all das Nein, das der Mensch in solcher Selbstquälerei zu sich selbst spricht, das wirft er nun aus sich heraus als ein Ja, stellt es vor sich hin als etwas Wirkliches draußen, als Gott, als Heiligkeit, Richtertum, Henkertum Gottes, als Jenseits, Ewigkeit, Hölle, als Unausmeßbarkeit von Strafe und Schuld. So ist der „heilige" Gott nichts als ein Spiegelbild dieser inneren Krankheit des Menschen, während umgekehrt die griechischen Götter Wiederspiegelungen vornehmer und selbstherrlicher Menschen waren, in denen das Tier im Menschen sich vergöttlicht fühlte und nicht sich selbst zerriß. „O über die wahnsinnige, traurige Bestie Mensch! ...

Welche Bestialität der Idee bricht sofort heraus, wenn sie nur ein wenig verhindert wird, Bestie der That zu sein! . . Hier ist Krankheit, die furchtbarste Krankheit, die bisher im Menschen gewütet hat . . Die Erde war zu lange schon ein Irrenhaus!" Die Kranken sind des Gesunden größte Gefahr. Nietzsche weist wiederholt darauf hin, wie der Vornehme, Edle dem Schlechten, Gemeinen gegenüber im Nachteil sei. Er redet gelegentlich von einer völligen Scheidung in zweierlei Stände. Aber hier ist noch mehr, eine allgemeine Krankheit, ein gänzlicher Niedergang, dem nur durch eine vollständige Umwandlung des Lebensideals zu begegnen ist. Wird diese Umwandlung erfolgen? Wird der erlösende Mensch einst kommen? Diese Hoffnung bricht noch einmal hervor: er muß einst kommen, ein Jüngerer, Zukünftigerer, Stärkerer — Zarathustra! Also Zarathustra, eigentümlich genug, nicht als einer, der schon da war, sondern als der erst kommen soll! Ein merkwürdiger Lichtstrahl in dem nüchtern scharfen Gedankengang der Genealogie der Moral; aber worauf stützt sich eigentlich diese Hoffnung?[15]

Nietzsche geht noch weiter. In der Krankheit sucht man nach einem Arzte. So giebt es auch Aerzte für jene Krankheit. Diese Aerzte sind die Priester, die Verkündiger der asketischen Ideale. Sie sind Krankenwärter, die selbst krank sind. Sie beseitigen die Krankheit nicht, sie bekämpfen sie auch nicht, sie helfen nur dem Leidenden auf mancherlei Weise über die Unlust seines Leidens hinweg, nämlich durch allerhand Trostmittel oder durch eine Art Hypnotisierung oder durch allerlei Ablenkungen oder auch durch Gefühlsausschreitungen; auf diese Weise bringen sie es fertig, die alte Gedrücktheit zu überwinden, sie er-

wecken eine neue Art von Leben, aber nicht echtes, gesundes Leben, sondern gleichsam ein übernächtiges, glühend, verkohlt, erschöpft und doch nicht müde.[16]

Wie weit reicht noch heute die Herrschaft dieser asketischen Ideale? Wer ist frei davon? Etwa die Wissenschaft? Auch die Wissenschaft wäre ohne sie lange Zeit gar nicht möglich gewesen. Und sie hängt noch heute an einem solchen Ideal. Die Wissenschaft als solche schafft keine Werte. Sie setzt immer ein Ideal voraus, von dem her sie selber erst ihren Wert empfängt, „sie bedarf einer Werte schaffenden Macht, in deren Dienste sie an sich selber glauben darf". Dieses Ideal, in dessen Dienst sie steht, ist die Liebe zur Wahrheit. Und auch jene, die jede Fessel gelöst zu haben meinen, die sich als die freiesten Geister gebärden, glauben sie nicht alle noch an die Wahrheit? Aber woher dieser Glaube an die Wahrheit? Er ist metaphysischer Art, er stammt her von jenem Christenglauben, der auch der Glaube Platos war, nach welchem Gott die Wahrheit und die Wahrheit göttlich ist. Aber gerade dieser Wille zur Wahrheit ist selber erst zum Problem zu machen, das ist das neue Problem, „unser Problem", „*mein Problem*", wie Nietzsche sagt. „Welchen Sinn hätte unser ganzes Sein, wenn nicht den, daß in uns jener Wille zur Wahrheit sich selbst als *Problem* zum Bewußtsein gekommen wäre?" So münden wir hier wieder in den Gedanken ein, der uns schon am Anfang dieses Abschnitts beschäftigte. Unsere eigene Redlichkeit, unser Wille zur Wahrheit, den uns das Christentum anerzogen hat, führt uns dahin, zuerst das dogmatische Christentum, dann das Christentum

als Moral und zuletzt ihn selbst, den Willen zur Wahrheit, in Frage zu stellen.

Was sind also die Ergebnisse, die sich für Erkenntnis und Moral herausgestellt haben? Nietzsche faßt sie selbst zusammen in jenem eigenartigen Spruch, den einst die Kreuzfahrer als das Geheimnis des Assassinenordens kennen lernten: *Nichts ist wahr, alles ist erlaubt.* Das ist nicht ein beiläufiges Zitat, sondern die reife Frucht von Nietzsches Denken. Der Spruch hat ihm auch lange bereits im Sinne gelegen, denn er kommt schon im Zarathustra vor, nur daß er dort nicht von Zarathustra selbst, sondern einstweilen erst von seinem Schatten ausgesprochen wird. Nun ist er reif geworden und bildet das scharf sich abhebende Ende einer langen Entwickelung.[17]

Fünfte Periode:

Der Verfall als Problem und der eigene Verfall.

Die Schrift „zur Genealogie der Moral" stammt aus dem Jahre 1887. Anfang des Jahres 1889 macht die Erkrankung Nietzsches seinem Schaffen ein Ende. Aus der Zwischenzeit, dem Jahre 1888, liegen noch vier fertige Schriften kleineren Umfangs vor, zwei Schriften, in denen er sich wieder mit Richard Wagner beschäftigt, nämlich „*der Fall Wagner*", und „*Nietzsche contra Wagner*", ferner die „*Götzendämmerung*" und „*der Antichrist, Versuch einer Kritik des Christen-*

tums". Letztere war bestimmt, den ersten Teil eines größeren Werkes zu bilden, das auf vier Teile berechnet war und den Titel tragen sollte: „der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte". Aus dieser Arbeit ist Nietzsche herausgerissen worden. Wir stehen also vor einem unabgeschlossenen Werke. Wir können höchstens mutmaßen, wie er es weiter geführt haben würde. Aber wir können doch das Vorhandene mit dem Früheren vergleichen, und dieser Vergleich wird immerhin lehrreich sein.

Nietzsche ist bisher in beständiger Wandlung gewesen. Von einem Jahre zum andern kann man solche Wandlungen wahrnehmen. Es wäre fast verwunderlich, wenn er in den Schriften von 1888 dem im Jahre vorher eingenommenen Standpunkt völlig treu bliebe. Im allgemeinen kann man bemerken, wie der materialistische Grundzug, der ihm seit seinem selbständigen Auftreten eigen ist, sich immer mehr durchdrängt, sodaß zuletzt von allen Wissenschaften eigentlich nur noch eine übrig bleibt, nämlich die Physiologie. Das zeigt sich schon in der Art, wie er das moralische Problem faßt, das zwar im wesentlichen unverändert bleibt, aber doch eine andere Schattierung erhält. Er hat zwischen Herren- und Sklavenmoral unterschieden. Er hat den Unterschied mit solcher Schärfe durchgeführt, daß ihm in dieser Form kaum etwas zuzufügen bleibt. Aber er giebt ihm jetzt eine Wendung, durch die statt des psychologischen Gesichtspunktes der physiologische noch mehr in den Vordergrund gerückt wird. Durch die Sklavenmoral wird das Leben notwendig herabgezogen, durch die Herrenmoral wird es auf die Höhe geführt oder dort erhalten. Dem entsprechend kann man

zweierlei Perioden unterscheiden, nämlich solche des aufsteigenden und solche des niedergehenden Lebens. Diese letzteren erhalten nun einen besonderen Namen, es sind die Perioden der Decadence. Das Problem der Decadence ist es, das Nietzsche auf dieser Stufe aus dem allgemeinen moralischen Problem hervorhebt, und auf das er immer wieder zurückkommt. Das Wort Decadence wird ihm zum immer wiederkehrenden Schlagwort. Das ist zunächst nur ein neues Wort für eine schon vorher von ihm geschilderte Sache. Aber das neue Wort bezeichnet auch einen sachlichen Unterschied. Auf der vorigen Stufe erscheint der allgemeine Niedergang als eine Folge der falschen Moral; nun aber wird, dem physiologischen Standpunkt entsprechend, die falsche Moral selbst bereits als Ausdruck oder Folge der Decadence bezeichnet. Auf jener falschen Moral aber beruht die Kultur von Jahrtausenden. Daher sind diese Jahrtausende nichts als Verfallszeiten. Man kann geradezu sagen: alles, was Nietzsches innerer Neigung widerspricht, das wird von ihm zur Decadence gestempelt. Daher gilt ihm dies gegenwärtige Zeitalter erst recht als ein Zeitalter der Decadence. So kommt er jetzt auch auf seinen einstigen Genius Richard Wagner zurück. Der gilt ihm nun als ein typischer Decadent auf dem Gebiete der Kunst. Aber es entfährt ihm das Zugeständnis, daß er selbst ja auch diesem Zeitalter angehört. „Wohlan! Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen: ein décadent: nur daß ich das begriff, nur daß ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen."[1]

Je nachdem nun Nietzsche gerade diese oder jene Kulturperiode, diese oder jene Persönlichkeit vor Augen

hat, hebt er verschiedene Merkmale als Kennzeichen der Decadence hervor. Aber worin besteht deren entscheidende Eigentümlichkeit? Wir kennen am Menschen nichts weiter als die Instinkte. Aus einem gewissen Verhalten der Instinkte erklärte sich die Herren- und die Sklavenmoral, daraus erklärt sich auch die Decadence. Alle Decadence beginnt damit, daß die Instinkte bekämpft werden. Sie hat also denselben Ursprung wie die Sklavenmoral, die auch mit der Unterdrückung der Instinkte beginnt. Aber bei der Sklavenmoral kam diese Unterdrückung zunächst mehr von außen her, und es wurde eine Art psychologischer Theorie entworfen, wie die an der Entfaltung nach außen gehinderten Instinkte sich nach innen entladen und die Verinnerlichung des Menschen oder die innere Welt mit ihren mannigfaltigen Folgen erzeugen. Dieser künstliche Aufbau fällt jetzt weg. Der Grund zur Bekämpfung der Instinkte, die das Kennzeichen aller Decadence bildet, wird jetzt in die Instinkte selbst hineinverlegt. Die Notwendigkeit zu ihrer Bekämpfung tritt z. B. ein, wenn die Instinkte untereinander in Anarchie geraten, oder wenn einzelne unter ihnen zu stark werden auf Kosten der anderen. In gesunden Verhältnissen ist das ungehemmte Walten der Instinkte und das Gefühl des Wohlbefindens als eine völlige Einheit beieinander. Dies Gefühl des Wohlbefindens im Walten des Instinkts ist geradezu das Zeichen der Gesundheit. „Eine Handlung, zu der der Instinkt des Lebens zwingt, hat in der Lust ihren Beweis, eine rechte Handlung zu sein". Sobald sich diese Einheit löst und das Glück als etwas Anderes, Besonderes neben die Instinkte hintritt, beginnt die Decadence. Daher sagt Nietzsche: die Instinkte bekämpfen

müssen — das ist die Formel für Decadence; so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt. Noch mehr vereinfacht sich das Problem, wenn wir den Trieb in den Mittelpunkt stellen, der nach Nietzsche der eigentliche Grundtrieb des Lebens ist, den Willen zur Macht. Wo das Leben in gesunder Fülle sich entfaltet, wird dieser Trieb zur Macht im Mittelpunkt stehen. Das Leben selbst ist nichts anderes als ein „Instinkt für Wachstum, Dauer, Häufung von Kräften, für Macht". Daher die Folgerung: wo der Wille zur Macht fehlt, giebt es Niedergang".[2]

Mit dieser verkürzten Formel wird freilich dem Problem sofort sein mannigfaltiger Inhalt wie sein eigentlicher Reiz abgeschnitten. Denn sein Reiz liegt eben darin, die verschiedenen Instinkte in ihrem Spiele miteinander und widereinander zu beobachten und insbesondere die ersten Verfallssymptome festzustellen. Wenn aber der Wille zur Macht einfach entscheidet, so hat jene Beobachtung wenig Sinn mehr. Und stimmen diese Kennzeichen wirklich zu einander? Ist wirklich unter denen, die Nietzsche als Decadents verfolgt, z. B. Richard Wagner, der Wille zur Macht, der Herrschertrieb, ausgestorben? Aber mit solchen Fragen darf man allerdings auf dieser Stufe am wenigsten mehr kommen. Jene naheliegende Frage, welches denn eigentlich das rechte Verhältnis der Instinkte zu einander sei, und um welche Instinkte es sich dabei vorzüglich handle, kommt zu keiner näheren Erörterung. Dasselbe gilt von der anderen Frage, mit welchen Mitteln etwa der Anarchie der Instinkte oder der Decadence entgegenzutreten sei. Allerdings ist diese letztere Frage streng genommen für Nietzsche ohne Sinn.

Er sagt zwar von sich selbst, daß er sich dagegen wehrte, ein Decadent zu sein, er redet gelegentlich auch noch von einer Züchtung der Menschen im Gegensatz zu der von der Moral betriebenen Zähmung oder Schwächung. Aber von einer Entwickelung der Menschheit im Sinne einer Erhöhung oder Steigerung kann doch im Grunde keine Rede sein. Und wenn Menschen eines höheren Typus vorkommen, die im Vergleich zur übrigen Menschheit als eine Art Uebermensch erscheinen, so sind das doch immer nur einzelne Glücksfälle oder Treffer. Und wenn man, was bisher der Zufall gethan, zum Ziele unseres Willens machen, also diesen höheren Typus züchten wollte, so zerfällt doch auf diesem Standpunkt, was wir Wille nennen, in ein völliges Nichts und stellt sich als eines jener inneren Trugbilder dar. Der Einzelne aber, der der Decadence verfallen ist, kann aus ihr auf keine Weise herauskommen. Denn niemand kann anders sein, als wie er ist. „Die Fatalität seines Wesens ist nicht herauszulösen aus der Fatalität alles dessen, was war und was sein wird. . . Man ist notwendig, man ist ein Stück Verhängnis, man gehört zum Ganzen, man ist im Ganzen". Wollen wir mit dieser Behauptung Ernst machen, indem wir zugleich bedenken, daß nach Nietzsches Meinung unsere ganze Kultur der Decadence angehört, welches wird das Ende sein? Wir müssen uns vorkommen wie von einer Flut umgeben, die uns fortreißt und verschlingt, ohne daß ein Entrinnen möglich ist, ohne daß auch nur der Gedanke eines Entrinnens etwas anderes als die krasseste Thorheit ist.[3]

Mehr noch als diese Frage der Moral wird den, der von der letzten Periode Nietzsches herkommt, eine andere

Frage beschäftigen. Jene Periode mündet in ein Problem aus, das so scharf zugeschnitten ist, daß es nicht übersehen werden kann. Es ist das Problem, das Nietzsche ausdrücklich als *sein* Problem bezeichnet, in dessen Aufstellung er geradezu den Sinn seines Daseins erblickt. Es handelt sich um das letzte der asketischen Ideale, die Voraussetzung aller Wissenschaft, die man als ganz selbstverständlich anzusehen sich gewöhnt hat, nämlich um den Willen zur Wahrheit, um den *Wert der Wahrheit*. Die herrschende Moral ist noch nicht beseitigt, so lange dieses Ideal noch unangefochten herrscht. Als der letzte aller bisherigen Werte muß endlich auch der Wert der Wahrheit noch in Frage gestellt werden. Daran schließt sich die große Aufgabe, die Werte der Dinge neu zu bestimmen oder von den neuen Gesichtspunkten aus alle Werte umzuwerten. Dieser Aufgabe soll die Schrift dienen, die Nietzsche in der Genealogie der Moral bereits ankündigt,[4] und die jedesfalls das ganze Gebäude krönen soll, die Schrift *von der Umwertung aller Werte*. Unwillkürlich ist man gespannt, wie Nietzsche diese Aufgabe lösen, wie er sie überhaupt anfassen wird.

Es fehlt nicht an Anzeichen, wie das Problem ihm vorgeschwebt haben mag. Die vorige Periode bringt die Verneinung der Erkenntnis. Es stellt sich heraus, daß wir es immer nur mit Vordergründen zu thun haben, mit dem Schein, aber nicht mit der Wahrheit. Der Skeptizismus schwebt in der Luft, aber er wird nicht verkündigt. Der Skeptizismus leugnet die Erkenntnis der Wahrheit, ihm liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß die Wahrheit unser Ziel ist. Es ist aber durchaus nicht ausgemacht, daß die Wahrheit unser Ziel ist. Der Wert der

Wahrheit muß überhaupt erst untersucht werden. Wenn wir es überall nur mit Vordergründen und Scheinbarkeiten zu thun haben, muß ich denn von da aus immer nach einer vermeintlichen Wahrheit hinüberschielen, kann ich mich nicht begnügen und einfach beim Scheine stehen bleiben? Damit verzichte ich allerdings auf die Wissenschaft, aber es eröffnet sich mir ein anderes Gebiet, dasjenige, auf welchem ausdrücklich der Schein herrscht, auf dem auch Nietzsche von Anfang an zu Hause ist, so daß er, indem er sich ihm zuwendet, gewissermaßen zu sich selbst zurückkehrt. Das ist das Reich der Kunst. Das Vorwort zur zweiten Ausgabe der Fröhlichen Wissenschaft läßt diese Wendung deutlich erkennen. Nach diesem Vorwort erwartet man, daß Nietzsche, wenn er an das Problem von dem Werte der Wahrheit herantritt, statt der Wissenschaft vielmehr wieder die Kunst in den Mittelpunkt rücken wird. Er hat einmal am Anfang darauf hingewiesen (S. 14), wie die Erkenntnis zuletzt wieder in Kunst umschlägt. Einmal, in der Zarathustradichtung, hat er schon halb und halb diese Wendung vollzogen. Es wäre also nicht ganz unerwartet, wenn er jetzt diese Wendung grundsätzlich vollzöge.

In der That beschäftigt sich Nietzsche jetzt wieder mehr mit künstlerischen Fragen. Er verfaßt zwei Schriften über Richard Wagner. Aber jenes große Problem, das er ausdrücklich sein Problem nennt? Es ist, als ob es ihm ganz entfallen wäre. Er denkt gar nicht daran, es aufzunehmen und etwa nun die Kunst gegen die Wissenschaft auszuspielen. Sondern er läßt beide, die Wissenschaft und die Kunst, in gut bürgerlicher Weise nebeneinander bestehen. In der ersten Schrift über Wagner

spielt das Decadenceproblem fast eine größere Rolle als die Kunst. Und die zweite Schrift ist im wesentlichen eine Wiederholung von Ausführungen über Wagner aus früheren Schriften. Der Kunst ergeht es ähnlich wie der Moral, sie wird in das physiologische Gebiet hinübergezogen. Aesthetik, sagt er, ist nichts als eine angewandte Physiologie. Hat er doch schon in der Genealogie der Moral darauf hingewiesen, wie wenig aufgeschlossen bisher die Physiologie der Aesthetik sei. Die Kunst hat es allerdings mit dem Scheine zu thun, aber der Schein erhält nicht die Bedeutung, die ihm etwa nach jener Vorrede in der Fröhlichen Wissenschaft zugedacht schien, sodaß er geradezu an die Stelle von Wahrheit und Wirklichkeit gesetzt würde, sondern er behält seine gewöhnliche Bedeutung, indem er als eine Art Abglanz oder Wiederspiegelung der Wirklichkeit auftritt. Der Schein in der Kunst „bedeutet die Realität noch einmal, nur in einer Auswahl, Verstärkung, Korrektur.“[5])

Das Werk, in welchem er nach der Ankündigung in der Genealogie der Moral jenes große Problem behandeln wollte, die Schrift über die Umwertung aller Werte, hat er allerdings begonnen. In dem einzigen vorliegenden Teile, dem Antichrist, richtet er die heftigsten Angriffe gegen das Christentum. Sein Haß ist so groß, daß es scheint, als ob er einen schlimmeren Gegner gar nicht kenne. Die indischen Religionen, insbesondere den Buddhismus, so wenig er ihn auch billigt, stellt er doch hoch über das Christentum. Sein anfängliches Verfahren, Religion und Christentum als längst überlebt einfach unbeachtet zu lassen, hat er ja längst aufgegeben. Eine Eigentümlichkeit in der Art, wie er hier das Christentum

behandelt, ist allerdings hervorzuheben. Er macht hier einen schärferen Unterschied zwischen Jesus von Nazareth und dem sich an ihn anschließenden Christentum. Ja er versagt sogar der Denkweise Jesu nicht eine gewisse Anerkennung, aber er bringt das doch nur dadurch fertig, daß er aus ihm eine Art buddhistischen Heiligen macht. Um so schlimmer freilich ergeht es dem Apostel Paulus, dem er schon früher seinen Groll zugewandt hatte; der wird für die ganze nachherige Verfälschung des Christentums verantwortlich gemacht.

Was stellt aber Nietzsche der Religion, dem Glauben gegenüber? Er stellt ihnen die Wahrheit, die Wissenschaft gegenüber. Diese sind ihm die Vertreter der Wirklichkeit. Das gilt ihm als so selbstverständlich, daß er an eine Rechtfertigung gar nicht zu denken scheint, als ob er nie an ihrer Giltigkeit gezweifelt, als ob sie ihm nie zum Problem geworden seien.[6] Es hat sich eben inzwischen wieder mancherlei geändert. Das merken wir, sobald wir die Frage stellen: wie erlangen wir denn die Wahrheit? Wie erfassen wir denn die Wirklichkeit? Jetzt erhalten wir die Antwort: auf die einfachste Weise, nämlich durch die Sinne. Die Sinne lügen nie. Was wir aus ihrem Zeugnis machen, das legt erst die Lüge hinein. Also beschränke dich einfach auf deine Sinne; alles andere ist Lüge. Was wir die innere Welt nennen, ist voller Trugbilder und Irrlichter. Wenn es jetzt heißt: jene drei inneren Thatsachen, an die der Mensch am festesten glaubte, der Wille, der Geist, das Ich, hat er lediglich „aus sich heraus projiziert", so haben wir das allerdings schon früher vernommen. Aber jetzt wird auch die Psychologie verworfen, die in der vorigen Periode noch eine so wichtige

Rolle spielte, sie wird jetzt auf die gleiche Stufe mit der Metaphysik, der Theologie, der Erkenntnistheorie gesetzt. Damit sind wir zum Anfang wieder zurückgekehrt, nicht zum Anfang Nietzsches, sondern zum Anfang alles menschlichen Denkens, das überall mit dem blinden Glauben an die Sinne anhebt. Jene Gedanken von Vordergründen und Perspektiven sind verschwunden. Der Schein, d. h. der sinnliche Augenschein ist die Wirklichkeit. Und wie alles, was Nietzsche nicht in seine augenblickliche Meinung hineinpaßt, auf Rechnung der Decadence geschoben wird, so wird jetzt auch die Trennung der Welt in eine wahre und eine scheinbare als eine Eingebung der Decadence bezeichnet. Von dem Werte der Wahrheit als Problem kann unter solchen Umständen allerdings keine Rede mehr sein.[7]

Wenn also Nietzsche sein Werk über die Umwertung aller Werte auch hätte zu Ende führen können, so würde er doch dies eigenartige Problem der Wahrheit darin kaum mehr behandelt haben. Wie hat er sich die Fortführung des Werkes gedacht? Bis jetzt sind von den drei Teilen, die er noch weiter beabsichtigte, nur die Aufschriften bekannt geworden. Das zweite Buch sollte die Aufschrift tragen: „Der freie Geist. Kritik der Philosophie als einer nihilistischen Bewegung". Das dritte Buch die Aufschrift: „Der Immoralist. Kritik der verhängnisvollsten Art von Unwissenheit, der Moral". Also auch diese Bücher sollten Angriffe enthalten. Von den vier Büchern sind drei negativer Art. Nietzsche hat sich so sehr an den Kampf gewöhnt, daß er hier, wo es gilt, die neuen Werte endlich einmal festzusetzen, doch für diese positive Aufgabe unter vier Büchern nur ein einziges

übrig behält. Dieses vierte Buch aber, dem allem Anscheine nach die positive Aufgabe vorbehalten ist, führt den Titel: Dionysos, Philosophie der ewigen Wiederkunft. Eine eigenartige Zusammenstellung. Aber nicht zufällig. Er bringt sie auch an einer anderen Stelle. „Ich der letzte Jünger des Philosophen Dionysos, ich der Lehrer der ewigen Wiederkunft," mit diesen Worten schließt er die Götzendämmerung. Dionysos und ewige Wiederkunft! Zwei Begriffe aus Nietzsches früheren Perioden, der eine aus dem Anfang, der andere aus der Zeit des Zarathustra. Lange entschwunden treten sie nun wieder hervor, unmittelbar neben das Decadenceproblem und neben den Grundsatz, sich überall an die Sinne zu halten. Beide in ihrer vollen Ausprägung einander entgegengesetzt, ähnlich wie seiner Zeit die ewige Wiederkunft und der Uebermensch. Dionysos, ein Bild der schöpferischen Urfülle, die in unendlicher Mannigfaltigkeit immer Neues gebiert, die ewige Wiederkunft dagegen eine stete Wiederholung des Gleichen, wobei das Leben mit aller seiner Mannigfaltigkeit bis in die kleinsten Dinge hinein zu einer unabänderlichen, immer wiederkehrenden Masse versteinert. Es ist doch nicht zufällig, daß diese beiden Begriffe am Schlusse noch einmal wach werden. Es tauchen zuletzt auch noch andere Begriffe aus dem Schattenreiche wieder empor und stellen sich dem erstaunten Zuschauer vor, freilich ein wenig verändert und, soweit es nötig ist, dem nunmehrigen Standpunkt angepaßt.

Mit den künstlerischen Instinkten wurde einst begonnen, die Instinkte sind auch jetzt allein ausschlaggebend, aber es sind nur noch die gemeinen Lebensinstinkte übrig geblieben. Ob das Leben auf- oder absteigt, hängt jetzt

allein von der Fülle oder dem Mangel an natürlicher Lebenskraft ab. Dieser Gegensatz erstreckt sich mit seinem Einfluß auch in die Kunst hinein und entscheidet über schön und häßlich. Schön und häßlich sind jetzt im letzten Grunde nur noch Wiederspiegelungen der Kraftfülle und der Schwachheit im Menschen. „Nichts ist häßlich als der entartende Mensch — damit ist das Reich des ästhetischen Urteils umgrenzt. Psychologisch nachgerechnet, schwächt und betrübt alles Häßliche den Menschen. Es erinnert ihn an Verfall, Gefahr, Ohnmacht; er büßt thatsächlich dabei Kraft ein." Umgekehrt wird das Schöne im engsten Zusammenhang stehen mit den starken Instinkten und mit dem Grundtrieb derselben, dem Willen zur Macht. Der Mensch im Zustande künstlerischen Schaffens „bereichert alles aus seiner eigenen Fülle: was man sieht, was man will, man sieht es geschwellt, gedrängt, stark, überladen mit Kraft. Der Mensch dieses Zustandes verwandelt die Dinge, bis sie seine Macht wiederspiegeln, bis sie Reflexe seiner Vollkommenheit sind. Dies Verwandelnmüssen ins Vollkommene ist — Kunst. In der Kunst genießt sich der Mensch als Vollkommenheit". Also die rechte Kunst ruht wie die Herrenmoral auf dem Gefühle der Macht. Nun giebt es aber auch eine falsche Moral, wo das, was in Wirklichkeit schlecht ist, als gut angepriesen wird. In ähnlicher Weise wird es auch in der Aesthetik gehen. Daher unterscheidet Nietzsche geradezu einmal eine Aesthetik der Decadence und eine klassische Aesthetik.[8] Jenen Zustand, in welchem der Mensch aus der Urfülle heraus schafft, bezeichnete Nietzsche einst als Rausch. Aber dieser Rausch war eine Art Inspiration, die von dem Ur-Einen, Ewigen ausging. Nachher hat er

von der Stimmung, die er damals in Ermangelung eines anderen Wortes Rausch nannte, nichts wissen wollen. Jetzt redet er abermals vom Rausch als der Vorbedingung des Künstlers, aber dieser Rausch hat seinen Ursprung im Menschen selbst und ruht auf physiologischen Bedingungen, und unter den Bedingungen, die dabei in Frage kommen, werden auch die Geschlechtserregung und die Narkotika mit aufgezählt. Es ist hier beides bedeutungsvoll, die Thatsache, daß Nietzsche auf seine ersten Vorstellungen wieder zurückkommt, und die Art, wie er auf sie zurückkommt. So kommt er nun in der Götzendämmerung auch auf den einst von ihm aufgestellten Unterschied zwischen dionysischer und apollinischer Kunst zurück, er berührt wieder die einstige Erziehungs- und Universitätenfrage, er unternimmt „Streifzüge eines Unzeitgemäßen", er behandelt das alte Problem des Sokrates.[9] Fügen wir hinzu, daß die Schrift „Nietzsche contra Wagner" nichts weiter ist als eine Zusammenstellung von Abschnitten über Wagner aus früheren Schriften, und fragen wir, weshalb er denn mit einem Male wieder auf Wagner zurückkommt, fünf Jahre nach dessen Tode und in einer so scharf und persönlich zugespitzten Weise, so können wir uns der Wahrnehmung nicht verschließen: die Kraft ist versiecht. Zu jenem großen Problem, das er am Ende der Genealogie der Moral aufgestellt hat, kann er sich nicht mehr erheben. Aber er kann überhaupt nichts wesentlich Neues mehr schaffen. So fängt er an sich zu wiederholen und sich selber auszulegen. Er weiß es auch, daß er sich zu seinen Anfängen wieder zurückwendet, aber er thut es mit dem Gefühl, ein wohlabgerundetes Werk damit abzuschließen.

Er hat die Gabe, seine gegenwärtige Meinung in seine früheren Schriften hineinzulesen. Die Geburt der Tragödie — sagt er — war meine erste Umwertung aller Werte.[10] In manchem Punkte war er allerdings schon längst zu seinem Anfange zurückgekehrt, wenn er sich dessen auch nicht gerade bewußt gewesen ist. Ein eigenartiges Seitenstück zu Schopenhauer und dessen Ding an sich wird immer sein Wille zur Macht sein, den er, nachdem er ihn einmal aufgedeckt hat, unter allen Wandlungen festhält als den Mittelpunkt alles Lebens. Ueberblicken wir die Leistungen dieses letzten Jahres, so kommen wir zu dem Urteil: die Zeit, in der er das Problem des Verfalls nachdrücklich in den Vordergrund stellt, ist die Zeit seines eigenen Verfalls.

Das zeigt sich auch in der Form. Der Stil, soweit er noch edel ist, zeigt doch eine Eigentümlichkeit, die ich als Ueberreife bezeichnen möchte. Die Aphorismen runden sich nicht mehr ab, er läßt sie wie absichtlich ohne Abschluß verlaufen. Man beachte, daß selten ein Abschnitt noch mit einem einfachen Punkte schließt; die meisten tragen am Schlusse drei Punkte oder einen oder auch drei Gedankenstriche. Sein Selbstbewußtsein erscheint in bedenklicher Weise gesteigert. Sein Verhältnis zu Wagner behandelt er in einer Weise, als ob es ein Weltereignis sei, daß er sich einst zu Wagner fand und sich wieder von ihm löste. Sein Werk „Also sprach Zarathustra" bezeichnet er als das tiefste Buch, das die Menschheit besitze. Hat er doch schon in der Genealogie der Moral geschrieben, er lasse niemanden als dessen Kenner gelten, den nicht jedes seiner Worte irgendwann einmal tief verwundet und irgendwann einmal tief entzückt habe. Schlimmer noch

ist es, daß er dieses selbstbewußte Urteil jetzt auch verallgemeinert und geradezu schreibt: ich habe den Deutschen die tiefsten Bücher gegeben, die sie überhaupt besitzen — mit dem liebenswürdigen Zusatze: Grund genug, daß die Deutschen kein Wort davon verstehen.[11] Wir wundern uns freilich über diese Aeußerungen nicht, wenn wir Nietzsches Urteile über sich selbst gelesen haben, die seine Schwester aus einer Niederschrift über sein Leben vom selben Jahre 1888 mitgeteilt hat.

Am stärksten, möchte ich sagen, tritt die Wandlung Nietzsches in einzelnen Wendungen und Ausdrücken hervor. Seine Ausdrucksweise ist ja immer sehr scharf gewesen, aber der Ton, den er nun anschlägt, kann vielfach nur noch als Schimpfton bezeichnet werden. Ich nenne einige Beispiele. Der ehemalige Bildungsphilister sinkt nunmehr zum Bildungskretin herab, Sokrates wird bezeichnet als Hanswurst, Kant als verwachsenster Begriffskrüppel, Idiot, Verhängnis von Spinne, Nihilist mit christlich dogmatischen Eingeweiden, die deutsche Decadence als Philosophie. Auf Deutschland und die Deutschen, denen er längst fremd geworden, beziehen sich Redensarten wie: Deutschland Europas Flachland — Definition des Germanen: Gehorsam und lange Beine — Germanen und andere Rüpel — deutsches Hornvieh. Mit eingefleischter Feindschaft verfolgt er die Priester und alles, was priesterlicher Art ist, er nennt sie Beefsteakfresser, heilige Parasiten, Giftspinnen des Lebens, Truthähne Gottes u. a. Hier kommen nun jene Redewendungen auf wie: moralinfrei, oder die Bezeichnung der Moral, sofern sie etwas als an sich verwerflich ansieht, als Degenerierten-Idiosynkrasie, hier taucht jener phantastische Einfall auf: wie wenn Cesare

Borgia dereinst Papst geworden wäre! Den allerheftigsten Haß aber richtet er überall gegen das Christentum: Christ und Nihilist, das reimt sich — das Christentum eine Metaphysik des Henkers — Paulus der Genie gewordene Tschandalahaß gegen Rom — Pontius Pilatus, die einzige Figur im Neuen Testament, die man ehren muß — die Christen die korrupteste Art der Korruption, eine feige, femininische, zuckersüße Bande, das Christentum die Kunst, heilig zu lügen — es ist unanständig, heute ein Christ zu sein — man thut gut, Handschuhe anzuziehen, wenn man das Neue Testament liest — ich heiße das Christentum den Einen großen Fluch, die Eine große innerlichste Verdorbenheit, den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit. Und der Haß gegen Christentum und Deutschtum vereinigt sich zum Haß gegen den Protestantismus, durch welchen das Christentum seine unsauberste, aber zugleich seine unheilbarste, unwiderlegbarste Form erhalten habe.[12] Vielleicht sind gerade diese Wendungen am meisten nachgesprochen und andererseits am heftigsten angegriffen worden. Man sollte beides unterlassen, denn aus solchen Worten redet der beginnende Wahnsinn. Um Nietzsches selber willen wäre es das beste, mit der Genealogie der Moral das Ganze abzuschließen und das weiter Folgende, von allen Maßlosigkeiten absehend, nur noch als Nachklänge gelten zu lassen.

Zweiter Teil.

Einzelne Fragen.

1. Nietzsche als Denker.

Eine Fülle von Geist, einen Reichtum an Problemen, das wird man stets an Nietzsche rühmen können. Als wollte er selber die Tugend, die er am höchsten preist, jene „schenkende Tugend", auch auf dem Gebiete des Geistes ausüben, so streut er in buntem Wechsel verschwenderisch seine Gedanken aus. Am meisten ist er auf dem Gebiete des Seelenlebens zu Hause. Mit feinem Spürsinn geht er den einzelnen Stimmungen nach und weiß ihre verschiedenen Bestandteile bloßzulegen. Er hat — um ein von ihm selbst gebrauchtes Bild in dieser Weise anzuwenden — eine Art Geruch für den mannigfachen Inhalt, der hinter den angeblich einheitlichen Gemütserscheinungen sich verbirgt. Und zu der Beobachtungsgabe gesellt sich die Darstellungskunst. Er ist ein Meister darin, auch die feinsten Schattierungen wiederzugeben. Bei solchen Vorzügen müßte die Beschäftigung mit seinen Werken den höchsten Genuß bilden. Wer hätte nicht auch oft genug solchen Genuß empfunden! Aber es wird in den allermeisten Fällen mehr ein Genuß an Einzelnem sein als am Ganzen. Am Ganzen schon deshalb nicht, weil sich Nietzsche beständig wandelt, und weil auch der Gewandteste seiner Jünger schwerlich mit gleicher Geschwindigkeit alle diese Wandlungen mitmachen kann.

Sich wandeln zu dürfen ist eine Freiheit, die sich Nietzsche mit besonderem Nachdruck vorbehält. Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt, ruft er aus. Seine Meinungen wechseln zu dürfen ist für manche Naturen ebenso eine Forderung der Reinlichkeit wie das Wechseln der Kleider. Die Schlange, die sich nicht häuten kann, geht zu Grunde. Leben heißt fortwährend etwas von sich abstoßen. Wir wachsen, wir wechseln fortwährend, wir stoßen alte Rinden ab.[1]

Aber diese Grundsätze gelten im Grunde für jeden, der aufrichtig nach der Wahrheit strebt. Das wäre überhaupt kein Forscher, der nicht bereit wäre, jede wenn auch noch so lieb gewordene Ueberzeugung zu gunsten der Wahrheit aufzugeben. Um diese Grundsätze zu rechtfertigen, bedarf es kaum so vieler Worte. Wenn doch so oft davon die Rede ist, so erweckt das die Vermutung, daß noch anderes dahinter steckt. Und in der That, jene beständigen Wandlungen haben noch andere Gründe.

Auch andere Leute wandeln und entwickeln sich; aber sie haben nicht das Bedürfnis, von jeder Stufe ihrer Entwickelung in Büchern Kunde zu geben, sondern sie fangen an zu schreiben, wenn sie ein wesentliches Stück ihrer Entwickelung vollendet haben. Nietzsche schreibt nicht, nachdem er sich entwickelt hat, sondern er entwickelt sich, indem er schreibt. Das Schreiben erscheint an ihm beinahe als eine Bedingung, um sich weiter zu entwickeln. Daß er aber in dieser Entwickelung eigentlich niemals zu einem Abschluß kommt, hat wieder seine besonderen Ursachen.

Warum hat er sich einst an Wagner und Schopenhauer hingegeben? Gründe des Verstandes haben ihn

wohl weniger dazu bewogen, sondern er war von ihnen innerlich ergriffen und fortgezogen worden. Und die Art, wie er sich ihnen gegenüberstellt, ist vorbildlich für sein ganzes Leben. Er bewegt sich immer im Superlativ. Er hatte jene Männer so hochgestellt, daß ein Rückschlag kaum ausbleiben konnte. Als dieser eintritt, treibt es ihn in die gleiche Einseitigkeit nach der entgegengesetzten Seite hin. Nun soll alles ohne Ausnahme auf dem Wege der Historie, der Psychologie, der Physiologie erklärt werden. Diese Methoden haben sich seiner allmählich bemächtigt wie Stimmungen, die über den Menschen kommen, und gegen die man ohnmächtig ist. Er fragt nicht, warum und wie weit sie giltig sind. Er prüft nicht, unter welchen Bedingungen allein diese Methoden anwendbar sind. Sie gelten für ihn unbedingt und ohne Ausnahme. Vorher hat er gegen die Historie geschrieben, nun will er mit der Historie alles, aber auch alles ohne Ausnahme erklären. Es dauert nicht lange, so ist er mit aller Erkenntnis bankerott. Nun schlägt er zum Dichter um, sein nunmehriger Superlativ ist der Uebermensch, bis er auch dieser Uebertreibung müde wird. Dann kehrt er wieder zur Wissenschaft zurück, aber doch nur, um sie gewissermaßen außer Kurs zu setzen. Indem er schließlich alles sich in Decadence auflösen läßt, eine Decadence, die sich über Jahrtausende erstreckt, und von der unter den Gegenwärtigen eigentlich nur Einer ausgenommen ist, nämlich er, der das erkennt, und der sich dagegen sträubt, nimmt er eine Wendung ins Krankhafte hinein. Bei diesen Wandlungen zieht ein Extrem immer das andere nach sich. Hier ergiebt sich der Wechsel aus seiner inneren Anlage. Er ist eine jener vielseitigen Naturen, die sehr verschieden

geartete Anlagen, Neigungen und Bedürfnisse in sich tragen und nun von einer Seite ihres Wesens unwillkürlich nach einer gewissen Zeit auf die andere Seite hinübergleiten. Sie werden sich selbst nicht eigentlich untreu, aber sie bringen es nie zu innerer Harmonie. Er meint wohl sich ganz verändert zu haben und hat sich doch nur auf die andere Seite gelegt.

Ein weiterer Grund, der ihn von einer Seite auf die andere treibt und ihn zu keiner Ruhe kommen läßt, ist die Art seines Zweifels. So lange er die Wahrheit noch zum Ziele hat, empfiehlt er über alles die Tugend der Redlichkeit, die rücksichtslose unbedingte Wahrheitsliebe. Von dieser Wahrheitsliebe getrieben sucht er in allen Winkeln herum, sieht in jede Falte hinein, rüttelt an allem, auch dem Festesten, um zu prüfen, wie fest es sei. Er macht es sich zur Pflicht, niemals einem Gegengrund, einem Zweifel sich zu verschließen, der gegen seine Ueberzeugung vorgebracht werden kann. Er weiß, was man als Ueberzeugung preist, ist oft nur eine zur Gewohnheit gewordene Meinung. Er weiß auch, daß die sogenannte Ueberzeugungstreue nicht selten eine Verhüllung innerer Bequemlichkeit ist. Deshalb ist er mißtrauisch gegen alles, was Ueberzeugung heißt. Aber nun treibt er dies wieder auf die Spitze, indem er unterschiedslos jede Art von Ueberzeugung hemmt oder verwirft und jeder Festsetzung irgend einer Meinung zu wehren sucht. Die Einsicht in die Gefahr der Ueberzeugung wird ihm zum Abscheu vor jeder Ueberzeugung überhaupt. So dient ihm der Zweifel nicht als Mittel zur Wahrheit, sondern er wird ihm zur Manier, zu einer Art von Laune. Er übersieht, daß es zwei Arten von Zweifeln

giebt. Einen Zweifel aus sachlichen Gründen — dann zweifele ich, weil mir die Sache selbst dazu Anlaß giebt, oder weil ich die Grundlagen meiner Gewißheit aufs neue prüfen will — und einen Zweifel, der keinen anderen Grund hat als meine Willkür: es beliebt mir eben zu zweifeln. Einen Zweifel, der ernstlich auf die Wahrheit hinaus will, und einen Zweifel, der nur den Zweck hat, meine Willkür spielen zu lassen. Und dieser Zweifel, der keinen anderen Grund hat, als daß es mir eben beliebt zu zweifeln, steht mir immer frei, in dieser Weise kann ich überall und an jeder Sache zweifeln. Ich soll nur nicht wähnen, wenn ich in solcher Weise zweifle, als ob dadurch die Sache selbst zweifelhaft würde. Solcher Zweifel ist nichts als ein Spiel der Phantasie. Immerhin wollen wir auch ihn nicht unbedingt verwerfen, es kann sich aus ihm wohl auch der ernste, wissenschaftliche Zweifel entwickeln. Wohl aber wird er verwerflich, und nicht bloß verwerflich, sondern geradezu lächerlich, wenn man fortfährt zu zweifeln und immer wieder zu zweifeln, obwohl das Bezweifelte mitten in allem Zweifel beständig vorausgesetzt wird, sodaß es als Voraussetzung des Zweifels selber dient. Und das ist der Fehler, in den Nietzsche mit seiner Manier zu zweifeln verfällt. Die Beispiele liegen sehr nahe.

Descartes hat einst aus dem Meere des Zweifels sich erhoben zu dem Satze: ich denke, also bin ich. Mein Denken und damit zugleich mein Dasein, mein Ich ist mir unbedingt gewiß, denn das bildet die Voraussetzung meines Zweifelns selbst. Diesen Satz bekrittelt Nietzsche. Er wirft Descartes einmal Oberflächlichkeit vor. Weder mein Denken noch mein Ich soll mir auf jeden Fall

gewiß sein. Die Form, in die er mit Rücksicht auf Descartes seinen Zweifel kleidet, ist bezeichnend: mein Herr, es ist unwahrscheinlich, daß Sie sich nicht irren; aber warum auch die Wahrheit? M. a. W. warum soll ich nicht doch daran zweifeln, da es mir nun einmal beliebt zu zweifeln? Wir wissen allerdings, auch sonst hat Nietzsche das Ich für eine Erdichtung erklärt, eine künstlich gemachte Zusammenfassung von mannigfaltigen Trieben. Wer aber hat stärker wie er gerade sein Ich, seine Persönlichkeit betont? Es mag richtig sein, daß wir heute Descartes in der Art, wie er jenen Satz weiter behandelt, nicht mehr ganz beistimmen können. Descartes geht, nachdem er mit jenem Satz den ersten festen Grund gewonnen, viel zu schnell vorwärts. Er verschmilzt das Denken völlig mit dem Ich, so daß das Denken das Ich und das Ich nichts als Denken ist. Man mag vielleicht lieber sagen: auch das Denken ist nur eine Thätigkeit, die dem Ich mit anhängt, vielleicht eine, die ihm am nächsten steht, aber das Ich selbst liegt noch tiefer, es ist die letzte Einheit, die allen meinen Thätigkeiten zu Grunde liegt, ohne doch ganz in ihnen aufzugehen. Aber sei dem, wie ihm wolle, kann ich mir je ein Denken vorstellen ohne ein zu Grunde liegendes Ich? Und wenn ich im Spiele meiner Gedanken es mir doch vorstelle, werde ich das Ich im stillen nicht doch unwillkürlich wieder voraussetzen? Es begleitet uns überallhin, ob wir uns rechts, ob wir uns links wenden, es geht uns mit ihm wie jenem Manne mit dem Zopfe. „Aber ich will es nicht anerkennen! Ich will daran zweifeln!“ Solcher Zweifel hat etwas Knabenhaftes. Es ist, als ob ein Knabe Steine in den See würfe, um ihn zu beunruhigen. Wir sehen diesem

Spiele zu. Auf die Dauer verdrießt es uns. Aber mag ers thun. Zuletzt wird er deſſen doch müde werden. Dann liegt der See wieder in ſeiner Klarheit vor uns. Es iſt richtig: meiner Willkür ſteht alles offen, ich kann an allem zweifeln; genauer geſprochen: ich kann wenigſtens ſo thun, als ob ich zweifelte. Hat Nietzſche je im Ernſte an ſich, an ſeinem Daſein, an ſeiner Perſönlichkeit gezweifelt?

Nietzſche giebt uns noch ein anderes Beiſpiel an die Hand. Er ſchilt über die Abhängigkeit des Denkens von der Grammatik. Die Sprache mit ihren Formen, ihrer beſtändigen Wiederkehr von Subjekt und Prädikat hat unſere ganze Weltanſchauung beeinflußt. Was wir Vernunft nennen, iſt eine Art von Sprachmetaphyſik,[1] es ſind die rohen Formen der Sprache, die ſich uns innerlich aufgedrängt haben. Im Sinne Nietzſches muß man ſagen: nicht der Geiſt ſchafft aus der Geſetzmäßigkeit ſeines Inneren heraus die Sprache mit ihren Regeln, ſondern die ganz und gar nur aus Zufall ſo gewordenen Formen der Sprache ſetzen ſich in uns feſt und geben unſerem Denken eine ſcheinbare Regelmäßigkeit. Daher möchte man zu allererſt dieſes ganze Gewebe von logiſchen Formen zerſtören und ein für allemal von ſich abthun. Nun gut. So mag Nietzſche damit den Anfang machen. So mag er zu allererſt ſelbſt einmal aufhören, uns ſeine Gedanken in dieſen verpönten Formen, in Sätzen mit Subjekt und Prädikat, vorzutragen. Er mag aufhören, ſein Lieblingsthema, daß man zu allererſt denken, ſprechen und ſchreiben lernen ſolle, uns ans Herz zu legen. Was ſoll dieſes Ankämpfen gegen Formen, deren Giltigkeit er doch ſelbſt beſtändig vorausſetzt, die er ſelbſt mitten in ſeinem Angriff beſtändig zur Anwendung bringt!

Es giebt Sachliches, und es giebt Formelles, was ich immer wieder voraussetze, auf dessen Voraussetzung meine Denkthätigkeit ohne alle Ausnahme beruht. Zu dem einen gehört mein Ich, zu dem anderen gehören die Formen meines Denkens. Ich kann mit meinem Zweifel daran herumspielen, ich kann mich gebärden, als ob sie mich nichts angingen, aber sie beseitigen oder zerstören kann ich nicht, sie bilden doch immer den Boden, auf dem das Spiel meines Zweifels überhaupt erst möglich wird.

Hiermit hängt auch das Problem der Wahrheit eng zusammen. Mancher mag sich überrascht fühlen durch die kühne Frage: was verpflichtet uns denn zur Wahrheit? Hat denn die Wahrheit wirklich den Wert, den wir ihr sonst als selbstverständlich beilegen? Wenn ich aber an der Pflicht zur Wahrheit zweifle, warum frage ich dann eigentlich noch? Will ich nicht mit meiner Frage eben doch auch wieder die Wahrheit hervorrufen? Soll ich denn besser überhaupt nicht mehr fragen? Und wenn ich auf die Frage eine Antwort empfange, was hilft sie mir, wenn es keine Pflicht zur Wahrheit giebt, wenn also auch die Antwort vielleicht nur Lüge ist? Wenn man nur einen Augenblick Miene macht, den Wert der Wahrheit und die Verpflichtung zu ihr ernstlich in Frage zu stellen, so fühlt man sofort, wie aller Grund und Boden entschwindet und wir in einen Abgrund ohne Ende zu stürzen drohen. Aber wie wollen wir die Pflicht zur Wahrheit rechtfertigen? Wie wollen wir überhaupt das Wort Wahrheit erklären? Man versuche es, und man beachte, wie man sich fortwährend im Kreise herumdreht. Immanuel Kant hat zur Warnung sowohl für den, welcher die Frage „was ist Wahrheit?“ aufstellt, wie für

jeden, der sie beantworten will, an die Scherzrede der Alten erinnert, daß der eine den Bock melkt, der andere ein Sieb unterhält. Aber was hilft das alles? Soll ich denn wirklich im unklaren über den Wert der Wahrheit bleiben? Soll ich denn wirklich nicht wissen und überhaupt nicht wissen können, was eigentlich Wahrheit bedeute?

Nun, so mag er uns denn wieder helfen, der mit seinem Zweifel und mit seiner Ueberwindung des Zweifels die neuere Philosophie begründet hat. Descartes entdeckt den Satz — denn er ist wirklich eine Entdeckung mitten in aller Selbstverständlichkeit —: ich denke, also bin ich. An diesem Satze erfahre ich, was Wahrheit ist. Eben diese Selbstverständlichkeit, diese Unvermeidlichkeit und Notwendigkeit, mit der sich mir dieser Satz aufdrängt, sodaß ich ihn immer wieder voraussetze, sodaß ich ihn voraussetze, selbst wenn ich ihn bezweifle, das ist das Kennzeichen der Wahrheit. Was Wahrheit formell sei, das enthüllt sich mir an der ersten sachlichen Wahrheit. Aus jenem ersten Satze entnimmt Descartes das Kennzeichen der Wahrheit, indem er sagt: diesen Satz sehe ich klar und deutlich ein, daher nenne ich ihn wahr, und alles ist wahr, was ich ebenso klar und deutlich einsehe wie ihn. Ich mache mir also nicht irgend welchen Begriff von Wahrheit zurecht und bestimme darnach die Erkenntnis, sondern die erste grundlegende Erkenntnis bietet mir zugleich den Begriff der Wahrheit, so wie die Sonne, die mir ins Auge scheint, mir zugleich die Vorstellung des Lichtes giebt. „Nun ja, das mag wohl sein, so weiß ich also, was Wahrheit ist; aber folgt daraus, daß ich auch zur Wahrheit verpflichtet bin?“ Ich bin so viel oder so wenig dazu verpflichtet, als ich mich berechtigt fühle,

jenen grundlegenden Satz anzuerkennen oder abzuleugnen. Der Unbedingtheit, mit der sich mir jener Satz aufzwingt, entspricht die Unbedingtheit, mit der ich mich an die Wahrheit gebunden weiß. Es hilft mir nichts, an dieser Thatsache zu rütteln. Dadurch wird sie weder aus der Welt noch aus meinem Bewußtsein hinausgeschafft. „Aber wenn wir die Pflicht zur Wahrheit so voranstellen, statt sie erst zu prüfen, so beginnen wir doch unsere Erkenntnis nicht voraussetzungslos!" Ich erwidere: was heißt seine Erkenntnis voraussetzungslos beginnen? Mit irgend einer Erkenntnis muß man doch den Anfang machen. Es kommt eben darauf an, diejenige zu treffen, die uns den Schlüssel zu dem übrigen bietet. Will man das als nicht voraussetzungslos ansehen, so werden wir uns hinein fügen müssen. Aendern können wirs nicht. Aendern wird es niemand. Gleichwie ich voraussetze, daß wir beide, du und ich, an die Wahrheit gebunden sind, so setze ich auch voraus, daß wir beide, du und ich, überhaupt vorhanden sind. Denn wenn wir beide, oder wenn einer von uns, du oder ich, gar nicht da wäre, ja wozu dann überhaupt noch streiten?

Nietzsche ist jedesfalls bemüht, das Einfache, Wirkliche wieder zu Ehren zu bringen, losgelöst von allen menschlichen Zusätzen. Aber es scheint, als ob er im eifrigen Suchen oft am allerweitesten abirrte. Er hat einmal mit Recht betont, daß wir immer nur die Welt kennen, wie sie sich in unserem Kopfe darstellt, während viele sich abquälen und gar zu gern erfahren möchten, wie sie aussieht, wenn man sich den Kopf abgeschnitten hätte. Zu diesen Leuten hat er aber auch selbst gehört und ist darüber nicht zur Ruhe gekommen. Als Schüler

Schopenhauers unterscheidet er anfangs zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille, zwischen Erscheinung und Ding an sich. Das Ding an sich war das Eine, immer Gleiche und Bleibende, dagegen die Erscheinungen das Mannigfaltige, sich beständig Wandelnde. Nachher streift er diese Denkweise ab und tritt auf die entgegengesetzte Seite, aber doch so, daß der Gegensatz zwischen Vorstellung und Wirklichkeit vollständig erhalten bleibt, nur die Rollen sind gewechselt, was früher als Vorstellung galt, wird nun zum Wirklichen und umgekehrt. Als das Wirkliche gilt jetzt, was in beständigem Flusse, in unaufhörlichem Werden begriffen ist, während das angeblich Feststehende, Bleibende, was man sogar als die Grundlage aller Dinge anzusehen gewohnt ist, doch genau besehen nur aus jenem Flusse herausgeschöpft und höchstens als Vorstellung von dauerndem Bestand ist. Nun ist das Sein zur Vorstellung geworden, das Werden aber oder die Veränderung nimmt die Stelle jenes Dinges an sich ein. Daß auch das Werden, die Veränderung Vorstellungen sind, daß wir, auch wenn wir den Nachdruck vom Sein aufs Werden legen, doch damit nicht in eine von unseren Vorstellungen ganz losgelöste Wirklichkeit hinaustreten, daran scheint Nietzsche gar nicht gedacht zu haben. Er hat im wesentlichen immer nur vor Augen, was für Veränderungen das reflektierende Denken in den Eindrücken oder Wahrnehmungen vornimmt. Aber der tiefere Gedanke, wie in allem, was wir wahrnehmen oder denken, sei es nun ein Sein oder ein Werden, von vornherein die eigenartigen Formen unseres Geistes mit enthalten sind, scheint ihm zu voller Klarheit nicht gekommen zu sein. So lebhaft es ihn zu diesen Fragen

hinzog, so ist er doch innerlich nicht darüber Herr geworden. Und das hat wohl mit beigetragen, ihn zuletzt ungeduldig zu machen, so daß er alle erkenntnistheoretischen Fragen beiseite wirft. Wenn er schließlich verlangt, man solle den Sinnen einfach Glauben schenken, jede Trennung von Ding an sich und Erscheinung sei ein Zeichen der Decadence, so ist das am allerwenigsten eine Lösung der Frage, sondern eine Rückkehr zum Anfang, zu dem naiven Standpunkt des unwissenschaftlichen Menschen.

Allerdings hat wohl auch ein anderer Grund ihn mitbestimmt, das Erkenntnisproblem beiseite zu schieben. Zu den Schwierigkeiten der Erkenntnis als Problem trat hinzu eine Minderung seiner Schätzung der Erkenntnis selbst. Nietzsche sieht ein, daß die Erkenntnis nicht für sich allein steht, sondern daß das Leben selbst beständig dahinter steht, das Leben mit seinen mannigfachen Trieben. Das Leben selbst giebt der Erkenntnis, der Wissenschaft erst ihren Wert; wenn das Leben nicht mehr dahinter stünde, wer würde dann noch nach der Wissenschaft verlangen? Aber bei diesem Gedanken vermag Nietzsche nicht stehen zu bleiben. Statt besonnener Zurückhaltung zeigt er auch hier die übliche Uebertreibung. Weil das Triebleben in das Denken hineinspielt, so gilt ihm das Denken selbst als Triebleben, aller Unterschied hört für ihn auf; damit hat jede Selbständigkeit, jede Eigenart der Denkthätigkeit ein Ende, auch von einer Kontrolle des Denkens über das Leben der Triebe kann keine Rede mehr sein. Aber es ist eigentümlich, wie nun das Triebleben mehr und mehr in den Mittelpunkt rückt, da kehrt auch jener so leidenschaftlich bestrittene Begriff des Dings an sich wieder zurück, freilich unter anderem Namen, in

Verkleidung, und doch unverkennbar. Auch schon bei Schopenhauer ist ja das Ding an sich nicht etwas Unbekanntes oder Unerkennbares, sondern recht wohl bekannt. So stellt auch Nietzsche etwas Wohlbekanntes in den Mittelpunkt des Lebens hin an die Stelle, wo bei Schopenhauer nach seiner Ausdrucksweise das Ding an sich steht. Man kann es dahingestellt sein lassen, ob man darin eine Nachwirkung Schopenhauers oder einfach eine Parallele zu seinem Verfahren finden soll. Bei Schopenhauer steht im Mittelpunkte der Dinge, als das, was alles beherrscht, der Wille zum Dasein, bei Nietzsche der Wille zur Macht.

Nietzsche möchte die reine Wirklichkeit erfassen, losgelöst von allen menschlichen Auffassungen oder Zusätzen. Er weiß nun, zu dem, was wir erst mit unsrem Denken den Dingen aufprägen, gehört auch alle jene Gesetzmäßigkeit, die in der Mathematik ihren Ausdruck findet. Folglich hat in der Erkenntnis, wie er sie sucht, die Mathematik keine Stelle, so wenig wie die Logik, wenn er diese auch thatsächlich nicht umgehen kann. In den Entwürfen der ersten Zeit sehen wir ihn allerdings noch gelegentlich auf Fragen von mathematischer Art zurückkommen; später liegt ihm nichts so fern als die mathematische Seite der Naturerkenntnis. Es dürfte nicht bedeutungslos sein, daß aus seiner Schulzeit ein auffallender Mangel an mathematischen Leistungen erwähnt wird.[3]

Damit hängt aufs engste zusammen, daß auch in der Natur oder der wirklichen Welt jede Gesetzmäßigkeit geleugnet wird. Alles ist lediglich Spiel des Zufalls. Allerdings wird zugestanden, daß es Ordnungen in der uns bekannten Welt giebt. Aber diese Ordnungen sind

eben auch nur durch das Spiel des Zufalls entstanden. Seltsam nimmt sich dem gegenüber der Nachdruck aus, der gelegentlich auf das Experiment gelegt wird, das ganze Leben soll ja bestenfalls ein Experiment sein. Aber wozu denn die Experimente? Durch diese will ich doch der Natur etwas von ihren Regeln ablauschen, aus meinen Versuchen will ich erkennen, auf welchen Bahnen sich die Natur in gewissen Fällen bewegt, das Mindeste, was ich beim Experiment voraussetze, ist doch eine gewisse Gleichmäßigkeit des Geschehens. Wenn es aber gar keine Regeln in der Natur giebt, wenn blinder Zufall zuletzt die Wege der Natur bestimmt, so habe ich nie Gewähr, daß die Richtung, die die Natur jetzt einschlägt, auch im nächsten gleichen Falle werde eingeschlagen werden, und was helfen dann meine Versuche? Wie hoch stellt Nietzsche die moderne Naturwissenschaft, und wie weit ist er doch von ihrem wissenschaftlichen Geiste entfernt! Er steht der Natur im kleinen, namentlich soweit es sich um den leiblichen Organismus handelt, wohl als Beobachter, der Natur im großen aber steht er mehr als Künstler gegenüber, als ein Dichter, der die menschlichen Triebe auch in dem Ungestüm der Natur wiedererkennt, der den Grundtrieb des Menschen, den Willen zur Macht, auch aus der Natur herausfühlt. Hat diese Naturauffassung gar kein Recht? Vielleicht doch, aber dann gebe man ihr den richtigen Namen. Die Triebe der Natur — werden sie nicht im Mythus zu Göttern? Und der eine Grundtrieb, der die Menschen sowohl wie die Natur beseelt, wozu würde der sich wohl ausgestalten? Doch nein, das sind ja Phantasien. Natur ist Chaos, alles ist Zufall, Willkür.

Aber es ist doch merkwürdig, wie sich die Gegensätze berühren. Man hat auch lange von einem Gott geredet, der alles in der Natur nach seiner Willkür leite. Hier wie dort werden die Naturgesetze geleugnet. Dort die Willkür Gottes, hier die Willkür des Zufalls. Dazwischen, aber von beidem gleich weit entfernt, der Gedanke einer Ordnung, einer Gesetzmäßigkeit ohnegleichen, und sofern wir noch einen Schritt weiter gehen ins Innere hinein, einer unendlichen Weisheit.

Gleichwie nach Nietzsches Ansicht in der Welt draußen alles Zufall ist, so auch genau genommen in unserer inneren Welt, in unserem eigenen Geiste. Das Weltbild draußen spiegelt sich auch immer ab in unserem inneren Zustande und umgekehrt. Fehlt dort die Ordnung, so wird sie auch hier sich schwerlich finden. Das prägt sich aus in einer gewissen Systemlosigkeit, die Nietzsche eigen ist, aus der er sich geradezu eine Regel macht. Er hat eine förmliche Scheu vor Systematisierung. Das übt seinen Einfluß aus auch auf seine schriftstellerische Art, er würde sonst weniger in Aphorismen schreiben. Er hat ja recht, wenn er hervorhebt: um seine Gedanken zu einem System auszubauen, sei man leicht geneigt, Lücken zu übersehen oder zuzudecken oder auch künstlich auszufüllen. Aber der Versuch, unsere Gedanken zu einem System zusammenzustellen, zwingt uns auch, sie unter einander zu vergleichen und gegeneinander abzuwägen. Es wäre gut, wenn Nietzsche das auch etwas mehr seinen eigenen Erzeugnissen gegenüber gethan hätte. Es würde ihm dann zum Bewußtsein gekommen sein, welche Fülle von Gegensätzen und Widersprüchen er sich in seinen Werken erlaubt hat. Er sagt zwar, der Wert einer

Philosophie liege nicht im Bau, sondern im einzelnen Stein,[4] aber was will ich mit dem einzelnen Stein, falls er brauchbar sein soll, anders als ihn zu einem künftigen Hausbau verwenden? Und Steine, die einander in gar keiner Weise entsprechen, kann ich doch auch nicht zusammen verwenden. Das ist wohl richtig, daß aus den Systemen früherer Zeit oft nichts weiter verwendbar ist als einzelne Steine, aber davon bleibt doch das Bedürfnis, die Notwendigkeit ganz unberührt, jeder Zeit ihr eigenes Haus zu errichten. Was Nietzsche bietet, ist bei allem Reichtum des Geistes doch höchstens eine Materialiensammlung aber kein Haus. Daß er ein feiner Beobachter und ein geistvoller Schriftsteller ist, wird ihm niemand bestreiten; aber wir wollen es ohne Scheu aussprechen, daß er sich durch sein Verfahren die geistreiche Art doch etwas leicht macht. Es wäre wohl mancher andere Schriftsteller auch in der Lage, geistvolle Gedanken in bunter Fülle auszustreuen, wenn er eben nur darauf ausginge, geistvoll zu sein; aber sein wissenschaftliches Gewissen zwingt ihn, seine Einfälle mit einander zu vergleichen und trotz alles schimmernden Prunkes, was sich nicht streng bewährt, auszuscheiden. Und was Nietzsches Beobachtungen betrifft, so dürfen wir nicht übersehen, daß sie nach seinen eigenen Aeußerungen oft mehr am kranken als am gesunden Menschen gemacht sind. Meinem Siechtum, sagt er einmal, verdanke ich meine Philosophie.[5] Nur der Kranke oder der Wiedergenesende hat den Sinn und die Muße dafür, jeder Seelenstimmung bis in ihre feinsten Schattierungen nachzugehen. Der Gesunde, der mitten im vollen Wirken steht, denkt gar nicht daran. Wenn er es aber doch thäte, was würde er in seiner

Seele wahrnehmen? Ist es denn von vornherein gewiß, daß alles gerade so beschaffen ist, wie es der Kranke, der Genesende zu schauen pflegt?

Uebrigens ist zuletzt auch Nietzsche nicht jeder Systembildung so völlig abhold. Der Trieb zur Einheit steckt dem Menschen so tief im Blute, daß man sich verwundern müßte, wenn er nicht auch bei ihm irgendwo zu Tage träte. Entschlüpft ihm doch einmal ein Wort, das dem besten Systematiker Ehre machen würde. Er spricht in der Genealogie der Moral die Zuversicht aus,[6] alle seine Gedanken „möchten von Anfang an nicht einzeln, nicht beliebig, nicht sporadisch entstanden sein, sondern aus einer gemeinsamen Wurzel heraus, aus einem in der Tiefe gebietenden, immer bestimmter redenden, immer Bestimmteres verlangenden Grundwillen der Erkenntnis. So allein geziemt es sich bei einem Philosophen. Wir haben kein Recht darauf, irgend worin einzeln zu sein: wir dürfen weder einzeln irren noch einzeln die Wahrheit treffen". Und er hat mit diesem Ausspruch nicht ganz unrecht. Ein gewisser Grundzug ist bei ihm wohl anzutreffen, denken wir nur an den Zweifel, die Willkür, von der wir oben gesprochen haben. Aber auch dies ist trotz aller Wandlungen und Widersprüche bei ihm zu finden: er sucht doch seine jeweiligen Meinungen möglichst zu einem einheitlichen Ganzen auszugestalten, indem er alle irgendwie dafür verwendbaren Thatsachen zusammensucht und zurechtschneidet, auch wohl Nebenumstände zu entscheidenden Hauptsachen macht und, was ihm an Erfahrungsgründen fehlt, durch Phantasie ergänzt. Haben wir doch gesehen, wie er, um auch die menschlichen Denkformen auf geschichtlichem Wege zu erklären, sich einfach eine Hypothese

dafür ausdenkt. Die phantastischste Erfindung, die er sich zurecht macht, im Grunde, um einem Gemütsbedürfnis zu entsprechen, ist seine Lehre von der ewigen Wiederkunft. Die wissenschaftliche Genauigkeit nimmt immer mehr ab, und um so freier schaltet die Phantasie. Zarathustra ist ein Dichter. Die Gelehrsamkeit hat Nietzsche zuerst bekämpft, die einseitige Fachwissenschaft. Was er dort im Auge hat, ist eine das ganze Leben umspannende Philosophie. Aber die Philosophie, die er schließlich gewinnt, ist überhaupt keine Wissenschaft mehr, und ihrem Urheber ist der wissenschaftliche Sinn verloren gegangen.

Wissenschaft ist Erkenntnis, Erkenntnis ruht auf Denken, wie aber stellt sich, genau besehen, von Nietzsches Standpunkt aus das Denken dar? Er scheint gar nicht auf den Einfall zu kommen, daß doch auch die geschichtliche Erklärungsweise, die Historie zunächst eine Art unseres Geistes ist, die Dinge zu betrachten. Für ihn steht die Historie obenan, und alles andere, auch das menschliche Denken, steht darunter und wird von dort oben aus beurteilt. So ist auch das Denken mit seinen Formen geschichtlich entstanden, und es wird eine Geschichte erfunden, wie es entstanden sei. Der Zufall, der überall waltet, hat auch die Regeln des Denkens zusammengeweht. Daher haben sie keine notwendige Giltigkeit. Was jetzt durch Zufall entstanden ist, kann durch einen anderen Zufall wieder aufgehoben werden. Daher giebt es keine Gesetzmäßigkeit für unsere Gedanken. Auch unsere Gedanken müssen im Grunde als Zufall gelten. Und jeder einzelne Gedanke als ein Zufall für sich, ohne gesetzmäßigen Zusammenhang mit dem anderen. Das ist die folgerichtige Ausführung des Nietzscheschen Standpunkts. In dieser

Sachlage haben die Aphorismen ihren innersten Grund. Sie sind lauter Einzelausführungen, Einzelgedanken, die einander wohl ähnlich sind, daher auch zu Gruppen vereinbar, aber doch ohne notwendige Beziehung zu einander. Wenn irgend ein Gesichtspunkt, ein Einfall uns jetzt so erscheint, warum soll er nicht nach einer Weile auch einmal anders erscheinen, oder richtiger, warum soll ein anderer, vielleicht sogar entgegengesetzter Gesichtspunkt nicht auch sein Recht haben? Was uns hier entgegentritt, ist nichts anderes als ein Anarchismus des Denkens, der zwar in dieser nackten Form von Nietzsche nicht ausgesprochen wird, der aber die unvermeidliche Folge seines Standpunkts darstellt, eine vollständige Willkür und Zuchtlosigkeit des Denkens, die zuletzt in den Köpfen ausbrechen muß, die sich diese Anschauungen aneignen und nach ihnen leben.

---

2. Nietzsche und die Moral.

Die Moral ist für Nietzsche anfangs ein Problem neben anderen Problemen. Aber die Grundfrage, die er von Anfang an verfolgt, die Frage nach dem Zwecke des Menschen oder genauer nach dem, was die Größe des Menschen ausmacht, mußte ihn zu einer eingehenderen Auseinandersetzung mit der Moral führen. Zuerst sucht er diese Größe vorwiegend in der Kunst. Nachdem er sich von dieser abgewandt, tritt das moralische Problem in den Vordergrund und zwar mit steigender Wichtigkeit, sodaß es fast die Alleinherrschaft gewinnt. In der Schrift

über Schopenhauer rügt er den Mangel an sittlichem Ernst in unserer Zeit. Wir zehren, sagt er, an dem ererbten Kapital von Sittlichkeit, welches unsere Vorfahren aufhäuften. Und er klagt unsere Schulen an, daß sie die sittliche Erziehung vernachlässigen. „Tugend ist ein Wort, bei dem Lehrer und Schüler sich nichts mehr denken können, ein altmodisches Wort, über das man lächelt — und schlimm, wenn man nicht lächelt, denn dann wird man heucheln." In dem Vorwort zur Genealogie der Moral sagt er es rund heraus, es gäbe nichts, das es mehr verlohnte, ernst genommen zu werden, als das moralische Problem.[1] In der That hat ihn dies Problem am allertiefsten beschäftigt, er hat in ihm das persönlichste aller Probleme gesehen, und so ist es ihm geradezu zur Lebensfrage geworden.

Man muß in der Stellung Nietzsches zur Moral zweierlei unterscheiden, nämlich seine Grundabsicht und seine eigenen Versuche, diese Absicht auszuführen. Ein Hauptvorwurf, den er erhebt, ist der, daß man das Problem der Moral viel zu wenig beachtet. Man behandelt sie so, als ob sie gar kein Problem wäre, oder als ob sie als Problem längst gelöst wäre. Dem gegenüber will er die Moral überhaupt erst zum Probleme machen. Das ist seine Grundabsicht. Es gilt nicht bloß an Stelle der bisherigen falschen Moral eine neue Moral zu setzen, sondern es gilt zugleich auch die Moral als Wissenschaft überhaupt erst ins Leben zu rufen. Um Moral als Wissenschaft zu begründen, müssen erst allerhand Vorarbeiten geleistet, Versuche angestellt, ein möglichst umfangreiches Material gesammelt und verarbeitet werden.[2] Es ist gut, diese Aufgabe, wie sie Nietzsche der Wissen-

schaft der Moral zuspricht, als etwas Besonderes für sich im Auge zu behalten.

Denn Nietzsche wartet freilich nicht, bis etwa diese Vorarbeiten erledigt sind. Er denkt auch genau genommen kaum daran, diese Vorarbeiten in streng wissenschaftlicher Weise zu erledigen. Sondern er möchte gleich die neue Moral selbst ins Leben setzen. Voraussetzung dazu ist, daß die Fehler der alten schonungslos aufgedeckt werden.

Wir sprechen erst über die Angriffe, die er gegen die herrschende Moral richtet, und wollen dann seine Bemühungen ins Auge fassen, eine neue Moral zu schaffen. Nietzsche ist der heftigste Gegner der jetzt herrschenden, das ist im wesentlichen der christlichen Moral. Von allen Seiten trägt er, was ihm nur irgend geeignet erscheint, zum Angriff zusammen. Und was er vorbringt, ist oft fein beobachtet und als Thatsache zuzugeben. Nicht bloß ehedem, sondern vielfach noch heute bildet der Nutzen den ersten Beweggrund des menschlichen Handelns, und die eigentlich sittlichen Gesichtspunkte entfalten sich erst im Anschluß daran. Es mag auch oft genug vorgekommen sein, und die Geschichte der letzten Jahrhunderte dürfte noch genug Fälle dafür bieten, daß ein Mächtiger mit seinem Beispiel voranging, und daß, was er that, in den von ihm abhängigen Kreisen als gut angesehen und nachgeahmt wurde aus keinem anderen Grunde, als weil er das Beispiel so gegeben hatte. Wenn Nietzsche der christlichen Moral vorwirft, daß ihre Regeln von ihren eigenen Anhängern nicht durchweg gehalten werden, wenn er in den Gemütsbewegungen, die man als etwas ganz Einheitliches anzusehen und mit

einheitlichen Namen zu bezeichnen pflegt, verschiedene und zwar oft unedle Bestandteile nachweist, so ist das alles schwerlich abzuleugnen. Wenn er die christliche Nächstenliebe namentlich nach ihrer Gefühlsseite erfaßt und sie eine Art verklärter Geschlechtsliebe nennt, so kommt es freilich darauf an, wie weit denn diese Verklärung gediehen sei, sie könnte ja bereits einen hohen Grad von Geistigkeit erreicht haben; aber wir wollen gern die Möglichkeit zugeben, daß unter dem, was man mit dem landläufigen Namen Nächstenliebe bezeichnet, auch Gemütsstimmungen derartigen Ursprungs vorkommen mögen. Ja ich möchte noch einen Schritt weitergehen. Auch jene historisch phantastische Hypothese, durch welche Nietzsche in seinem Hauptwerke die Moral in Herren- und Sklavenmoral zerlegt und deren Ursprung darlegen will, entbehrt nicht jeder thatsächlichen Unterlage. Ich glaube, es giebt in der That solche Herrennaturen, die aristokratische Natur Nietzsches hat mit seinem Spürsinn ihre Stärken und Schwächen herausgefunden. Und es giebt auch solche Sklavennaturen, deren tiefster Beweggrund, ihnen selbst vielleicht kaum bewußt, das Ressentiment ist. Es giebt solche Sklavennaturen auch im christlichen Gewande. Im Innersten dürstet man nach weltlicher Macht; aber weil einem diese Macht versagt ist, so schilt man über die böse Welt und weissagt ihr in dieser oder jener Weise den Untergang. Am liebsten wäre man selber groß und stark, aber da man nun schwach und klein ist, so möchte man auch anderen ihre Größe verleiden, indem man sie als Ueberhebung brandmarkt. Das mag in der That vorkommen und vielleicht öfter, als man glauben möchte. Und Nietzsche mag solche Beobachtungen oft genug ge-

macht haben, die sich dann vor seinem von Haß und Widerwillen erfüllten Geist ins Uebermäßige vergrößerten. Also diese Beobachtungen mögen wirklich vorgelegen haben; aber die entscheidende Frage ist die, wie weit sie von allgemeiner Giltigkeit sind, ob sie wirklich das Wesen der bisherigen Moral treffen.

Die Erscheinungen, welche beim Entstehen eines Dinges zu Tage treten, sind noch lange nicht das Ding selbst. Die Keimblätter sind noch nicht die eigentlichen Blätter der Pflanze, und die Blätter sind auch noch etwas anderes als die Blüten und Früchte. Nietzsche weiß das auch. Er sagt einmal, bei jeder Geburt trete auch viel Schmutziges mit zu Tage. Wer wollte aber das, was geboren wird, deshalb selbst für etwas Schmutziges erklären oder es auch nur für diesen Schmutz verantwortlich machen? So wenig sind wir aber auch berechtigt, die niedrigen Formen, in denen sich die ersten Ansätze zu einer Moral zeigen, für die Moral selbst zu halten oder deren inneres Wesen damit zu verschmelzen. Freilich, wenn man rein historisch und eben nur historisch verfährt ohne alle näheren, aus der Sache selbst entnommenen Gesichtspunkte, wird man zu einer Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem schwerlich berechtigt sein.

Die Moral lehrt, wie die Menschen sein sollen. Dabei kann man fast von vornherein annehmen, daß sie das, was sie sein sollen, noch nicht sind. Gewiß ist es eine große Empfehlung, wenn die Bekenner einer Moral sie auch verwirklichen. Aber das ist doch in erster Linie eine Empfehlung mehr für die Bekenner als für die Moral. Je niedriger eine Moral steht, desto leichter kann sie befolgt werden. Aber die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer

Moral als solcher hängt davon nicht ab. Kant sagt einmal, daß das Sittengesetz seine Richtigkeit behalte, auch wenn niemals ein Mensch es ganz erfülle. So mag auch in der christlichen Nächstenliebe, wie sie in Wirklichkeit auftritt, manche Schwärmerei mit unterlaufen, aber das ist noch nicht ein Zeugnis gegen die Nächstenliebe selbst. Giebt es doch auch andere Arten derselben, z. B. ein warmes Wohlwollen, das frei von aller Schwärmerei in praktischem Wirken den Menschen zu dienen sucht, und das am wenigsten in der Geschlechtsliebe, wohl aber in der von Nietzsche so hoch gepriesenen Freundschaft sein Seitenstück hat.

Eine große Einseitigkeit in der Auffassung der christlichen Moral ist überhaupt an Nietzsche nicht zu verkennen. Er kennt die christliche Moral eigentlich nur in ihrer *asketischen* Form, von der Art, wie sie in der katholischen Kirche oder später im Pietismus aufgetreten ist. In pietistischen Kreisen hat er wohl hauptsächlich seine Beobachtungen gemacht. Damit stimmen viele Einzelheiten zusammen. Das Christentum verlangt nach seiner Auffassung einen Bruch mit der Natur; von einer Vergeistigung oder Verklärung der Natur, die es anstrebt, weiß er nichts. Daher gilt ihm die christliche Moral als unnatürlich, widernatürlich. Mit der Liebe zum Nächsten, so meint er, fordere sie den Haß gegen sich selbst. Auch das ist einseitig erfaßt. Das ursprüngliche Gebot schreibt nicht den Haß gegen sich selbst vor, sondern eine Liebe zum Nächsten, die so groß sei wie die Liebe zu sich selbst.

Aber derlei Gründe bringen nicht die letzte Entscheidung. Der ausschlaggebende Gesichtspunkt ist ein anderer. Die herkömmliche Moral fordert für ihre Gebote

unbedingte Geltung. Ob diese Unbedingtheit davon abgeleitet wird, daß die Gebote aus Gott stammen, oder ob sie in der Autonomie des Sittengesetzes ihren Ausdruck findet, wie Kant will, das macht hier nichts aus. Denn nicht bloß die Ableitung der Unbedingtheit, sondern die Unbedingtheit selbst wird von Nietzsche bestritten. Die Moral ist ihm ein geschichtliches Gebilde wie alles andere, ein Erzeugnis von allerhand psychologischen oder noch vielmehr physiologischen Bedingungen, wie sollte sie daher zu solcher Notwendigkeit kommen?

So verwirft Nietzsche die bisherige Moral, an ihre Stelle soll eine andere, neue treten. Wie gelingt es ihm nun, diese neue Moral zu entwerfen?

Mit besonderer Vorliebe rühmt Nietzsche eine Tugend, die er die schenkende Tugend nennt. Es lohnt sich, sie etwas genauer anzusehen. Jedesfalls ist es eine Tugend, die der christlichen Nächstenliebe recht ähnlich sieht, vielleicht möchte mancher sie mit dieser verwechseln. Es mischt sich gelegentlich wohl auch bei Nietzsche etwas von der christlichen Liebe hinein. Und doch sind beide durchaus verschieden, ja in gewissem Sinne entgegengesetzt. Jene schenkende Tugend, wie Nietzsche sie schildert, besteht darin, daß jemand die Fülle, die Ueberfülle, die ihm eigen ist, überfließen und herabströmen läßt auf die Menschen. Ist das Menschenliebe? Echte Liebe vergißt die eigene Person und steigt zu den Menschen hernieder, sie schenkt nicht, sondern sie dient; diese schenkende Tugend steigt nicht hernieder, sondern sie bleibt auf der Höhe stehen, sie läßt ihre Fülle niederfließen, nicht eigentlich aus Erbarmen gegen den unten Stehenden, sondern vielmehr, um der eigenen Ueberfülle entledigt zu werden, sie bedarf

allerdings der Menschen, aber doch nur, um durch Mitteilung an sie der eigenen Fülle nur um so bewußter zu werden. Sie läßt ihre Wohlthaten herabfallen, fast möchte man sagen, um sich der eigenen Höhe nur um so mehr zu freuen. Im wirklichen Leben mag solche Gesinnung oft genug unter dem Namen von Nächstenliebe einhergehen, aber sie hat mit dieser im Grunde nichts zu schaffen; diese schenkende Tugend ist nicht eine christliche, sondern eine heidnische Tugend, es ist die Liberalität des Altertums. Es treten hier christliche und antike Tugend einander gegenüber. Nietzsche, der Feind des Christentums, tritt hier als Vertreter der antiken Moral auf. Die Größe, nach der er strebt, bedarf der Kleinheit neben sich, von der sie sich abheben, und auf die sie herabblicken kann, der Reiche bedarf des Armen, an den er je nach seinem Gutdünken seinen Ueberfluß abgeben kann, der Herr bedarf des Sklaven, damit er auf seiner Höhe bleiben kann und nicht zu erniedrigender Arbeit hinabsteigen muß. Der Aristokrat braucht das Volk, um sich von ihm zu unterscheiden. Der Philologe, der in der alten Welt zu Hause ist, hat sich hier mit Nietzsche dem Aristokraten verbunden, und beide haben sich immer mehr mit Widerwillen erfüllt gegen das Christentum, das die Lehre von der Gleichheit der Menschen aufgebracht und damit allem Kleinen, Beschränkten, Pöbelhaften zur Herrschaft verholfen hat. So begeistert er sich für die Renaissance, die das antike Ideal wieder auf den Schild hebt, und haßt die Reformation, die jenen Geistesfrühling erstickte und das Christentum, indem es ihm eine neue Form gab, wieder obenauf brachte. Und wie es eine verhältnismäßig kleine Zahl von Männern war, die die Renaissance ins Leben rief, so möchte er

wohl auch am liebsten eine Schar von Auserlesenen sammeln, die alles daran setzte, jenen so schnell entschwundenen Frühling zu neuem Leben zu erwecken.

Wir haben hier ein Merkmal vor uns, das dem Ideale Nietzsches auf allen seinen Stufen eigen ist. Das ist das Merkmal der Größe. Größe, Kraft, Fülle auf der einen Seite, und alles, was klein, eng, niedrig, dumpf, winklig, schwach ist, auf der anderen. Für das Hohe und Große kann man sich begeistern, daher auch der fortreißende Eindruck, den Nietzsche gelegentlich mit seiner Begeisterung erzielt. Große Menschen waren sein Ideal von Anfang an. Die Größe des Menschen bleibt auch sein Ziel. Seinen höchsten Ausdruck findet dieses Ziel im Zarathustra. Das Ziel des Menschen ist der Uebermensch. Dieses Ziel setzt sich der Mensch selbst, ganz aus eigenem Willen heraus, ohne daß es ihm irgendwie als Gebot oder als Anlage eingegeben wäre. Nachdem es aber gesetzt ist, gilt es unbedingt. Man hat sich ihm völlig unterzuordnen, alles ist nur um seinetwillen da, und alles ist gut, sofern ihm dieses Ziel untergelegt ist. Es dauert freilich nicht lange, so ist für Nietzsche dieses Ziel verschwunden, und vom Uebermenschen ist keine Rede mehr. Das Ideal ist um verschiedene Stufen herabgestiegen. Es ist zum Menschen mit den ungebrochenen Instinkten geworden, zum Raubtiermenschen, zur blonden Bestie. Damit ist genau genommen alle Moral zu Ende. Aber ein Schein jener Größe, die Nietzsche immer vorschwebt, ist auch hier noch geblieben. Es ist die Größe des Raubtiers, das durch die Fülle von Kraft und Wildheit immer noch eine gewisse Bewunderung erweckt.

Es ist eigentümlich zu sehen, wie in den verschiedenen Perioden bei Nietzsche die Verwandtschaft des Menschen mit dem Tier behandelt wird. Auf seinem ersten Standpunkt ist es die dionysische Verzücktheit, in welcher der Unterschied zwischen Mensch und Natur, Mensch und Tier entschwindet. Nachher, als ihm die Erkenntnis, die Wissenschaft über alles geht, ist es die darwinische Theorie, die ihm den Unterschied zwischen Mensch und Tier aufhebt. Und nun vollzieht sich diese Vereinigung endlich auch noch auf dem Gebiete der Moral oder richtiger auf dem Gebiete, wo früher die Moral stand, das Tier mit seinen ungefesselten Trieben ist das Vorbild des Menschen.

Daß Nietzsche die ungebrochene Kraft der natürlichen Triebe so stark hervorheben konnte, hängt gewiß auch mit seinem persönlichen Zustand, seinen schweren Leiden zusammen. Wer so viel unter körperlichen Krankheiten zu leiden hat, ist ja leicht geneigt, die leibliche Gesundheit als das Gut aller Güter, als die Voraussetzung aller anderen Tüchtigkeit anzusehen. Aber eine ausreichende Erklärung ist das nicht. Nietzsche war doch nicht der Mann, um persönlichen Mißgeschicken einen solchen Einfluß auf seine Ansichten zu gewähren. Daß er auf solchen Standpunkt hinabsteigen konnte, hat vielmehr noch andere, innere Gründe.

Das menschliche Wesen hat zwei Seiten an sich, eine leidende und eine thätige, eine empfangende und eine schaffende. Wir finden die Welt, das Leben, uns selber vor mit bestimmten Eigenschaften; von diesen Dingen erzeugt sich ein Bild in unsrem Geiste, das wir ihr Abbild nennen können, während die Dinge selbst, Welt, Leben, auch unser eigenes Wesen, sofern es uns gegeben ist, die

Urbilder sind. Also ein Urbild, das außer uns oder doch von unsrem reflektierenden Denken unabhängig ist, erzeugt hier ein Abbild, das in uns ist. Dem steht nun eine andere Bewegung, eine Art Gegenbewegung, gegenüber. Wir stellen in uns ein Urbild zusammen — es kann ganz dahingestellt bleiben, aus welchem Vorstellungsstoffe wir dies entwerfen, jedesfalls entwerfen wir es — und wollen dies Urbild draußen verwirklichen, d. h. wir wollen irgendwie die Welt, das Leben, unser eigenes Wesen in ein Abbild dieses Urbildes verwandeln. So setzt sich der Mensch Zwecke, Ziele, und auf dieser Seite unsrer Natur, auf dieser Zwecke oder Ziele setzenden Thätigkeit beruht seinem Kerne nach jedesfalls auch das, was wir Moral nennen. Man wird immer diese beiden Seiten unterscheiden müssen, man wird gut thun, namentlich wenn es sich um das Wesen der Moral handelt, sich diesen Unterschied gegenwärtig zu halten. Im Zarathustra legt Nietzsche auch mit aller Klarheit und Bestimmtheit den Nachdruck auf jene schöpferische, d. h. auf jene Zwecke und Ziele setzende Thätigkeit des Menschen. Wir sehen im Zarathustra ferner einen Vorgang sich abspielen, den wir auch anderweitig beobachten können. Wenn ich mir ein moralisches Ziel setze, so habe ich das Urbild in mir und will draußen ein Abbild ins Leben rufen. Hier handelt es sich also um etwas, was zunächst in mir und nur in mir ist, was also ganz von mir abhängig erscheint. Aber je mehr ich in dies Ziel hineinwachse, um so mehr erscheint das Ziel über mir oder gleichsam außer mir, und statt daß es von mir abhängig wäre, fühle ich mich abhängig von ihm und verpflichtet, von mir selber und allen meinen selbstsüchtigen Gedanken mich loslösend, ihm

allein zu dienen. Mit jenem Abbild, das ich in mir trage, während das Urbild draußen ist, pflegt es dagegen fast umgekehrt zu gehen. Das Urbild erscheint zunächst von mir völlig unabhängig als etwas Selbständiges neben mir. Aber je mehr ich darüber nachsinne, um so mehr komme ich zum Bewußtsein, wie viel von jener Welt, die ich anscheinend nur als Abbild in mir trage, der gegenüber ich mich ganz empfangend verhalte, doch eigentlich von mir selbst und meiner geistigen Eigentümlichkeit mit beeinflußt ist. So gehen diese beiden Grundströmungen nebeneinander her und entfalten sich nach entgegengesetzten Richtungen, sich aber gerade dadurch immer besser ergänzend: was ich empfange als etwas außer mir, das wird immer mehr „ein in mir Seiendes", und was ich von mir selbst aus entwerfe, und was daher zunächst nur in mir ist, das will immer mehr ein Außer-mir werden, dem ich mich, von mir selbst mich lösend, hingebe. Wie verfährt nun Nietzsche?

Er stellt wohl den Satz auf, daß die Werte der Dinge nicht mit den Dingen selbst gegeben sind, daß der Mensch diese Werte erst erzeugt, daß sein Wille die eigentlich schöpferische Kraft ist. Damit ist eine Grundlage gegeben, von der aus in irgend einer Weise der Aufbau einer Moral versucht werden könnte. Aber diese Grundlage wird von Nietzsche selbst fast sofort wieder aufgegeben. Er ist ja doch der Ansicht, daß der Mensch gänzlich unfrei sei und völlig außer stande, auch nur das Geringste aus eigenem ursprünglichem Entschlusse heraus zu unternehmen. Was wir Wille nennen, ist ja nicht eine selbständige Kraft, sondern nur ein Name für allerhand durcheinander laufende Triebe. Draußen Chaos und in

dem, was wir unser Ich nennen, das Chaos unsrer Triebe, wie paßt da ein schöpferischer Wille hinein? Diese immer wiederkehrende Verneinung jeder Selbständigkeit und Ursprünglichkeit im Menschen muß auf die Dauer erdrückend und erstickend auf jenen schöpferischen Willen wirken. Mit der Schöpferkraft, wie sie im Künstler waltet, hatte Nietzsche begonnen. Darauf legt sich nachher der Mehltau historisch physiologischer Erkenntnis. Nachher redet er von der Schöpferkraft des Willens, der die moralischen Werte entspringen. Aber dieselben Mächte, welche jene ersticken ließen, drücken auch diese zu Tode. Aber auch wenn man jenen schöpferischen Willen gelten lassen wollte, so fehlen doch alle festen Punkte, um daran irgend ein bestimmtes sittliches Ziel, einen sittlichen Lebensinhalt zu befestigen. Es wird wohl vom Uebermenschen geredet, aber jedwede Angabe, wer oder was denn dieser Uebermensch sei, fehlt gänzlich. Wir wissen nur, er ist mehr als wir, größer als wir. Aber worin besteht seine Größe? Worin besteht überhaupt jene Größe, die Nietzsche als Ziel vorschwebt? Größe ist zunächst ein ganz formaler Begriff, ohne jeden Inhalt. Der Gegensatz von groß ist klein; ist denn das Kleine unbedingt verwerflich? Wie, könnte man es nicht auch im Kleinen zu einer Vollendung bringen? Ist die Grenze zwischen Großem und Kleinem nicht ganz unsrem zufällig persönlichen Empfinden überlassen? Im besten Fall bedeutet jene Größe mehr einen ästhetischen als einen moralischen Begriff. Und in der That macht Nietzsche mehrere Male Miene, das moralische Urteil auf eine Art ästhetisches Urteil zurückzuführen.

Wenn es keine Willensfreiheit und somit auch keine persönliche Verantwortlichkeit giebt, wie kann man denn

jemanden wegen seines Verhaltens tadeln? Nietzsche hat dies wiederholt und in schärfster Weise betont. Aber er urteilt doch über die Menschen, er billigt oder mißbilligt ihr Verhalten, er gießt über das, was er mißbilligt, die Schalen seines Zorns, seiner Verachtung, seiner Entrüstung aus — unter welchen Gesichtspunkten thut er das? Wir haben oben ein Beispiel angeführt, wie er solchen Tadel ausdrücklich auf eine Art ästhetisches Urteil gründet. Da vergleicht er die Unwahrhaftigkeit mit einer eiternden Wunde, deren Anblick uns mit Ekel erfüllt. Das Mißfallen am Schlechten steht für ihn hier auf derselben Stufe wie der Widerwille gegen etwas Häßliches. Aber ist denn der Widerwille gegen eine eiternde Wunde gerechtfertigt? Wird denn der Arzt, der sich doch am besten auf Wunden versteht, noch solchen Ekel fühlen? Und sollen wir nun jene Begriffe wie Größe, Kraft, Fülle und andererseits die Begriffe Kleinheit, Schwäche, Niedrigkeit einfach mit den Begriffen schön und häßlich verschmelzen, um überhaupt die Thatsache, daß wir darüber urteilen, zu begründen? Und zuletzt bleibt doch immer noch die Frage übrig: ja, worauf gründen wir denn diese ästhetischen Urteile? Schließlich weiß ja auch Nietzsche kein anderes Mittel, als auch die ästhetischen Urteile auf das größere oder geringere Maß von roher Kraft zurückzuführen, sodaß am Ende nur noch rohe ungebrochene Instinkte dort ihr Wesen treiben, wo sonst moralische und ästhetische Gesichtspunkte walteten.

Allerdings hat Nietzsche noch einen anderen Gesichtspunkt vorrätig, um sein Urteil zu begründen, einen Gesichtspunkt, durch den die von ihm befürwortete Moral sogar einen Inhalt bekommt. Er stellt der christlichen

Moral das Recht der Natur und des Natürlichen gegenüber. Während jene das Natürliche mit einem Makel belegt, will er es wieder zu vollen Ehren bringen. Während jene verneint, will er vielmehr ein Jasager sein. Dahin können wir auch jenes gelegentlich auftauchende Wort rechnen: sei, was du bist! Laß deinem Leben, wie es von Natur dir gegeben ist, freien Lauf! Was ist denn nach Nietzsches Lehre der Mittelpunkt aller natürlichen Triebe? Das ist der Wille zur Macht. Wenn das Natürliche im vollen Umfange gilt, dann muß derjenige zuletzt am höchsten stehen, in welchem der Trieb zur Macht am kräftigsten und unbeschränktesten sich geltend macht. So langen wir zuletzt notwendigerweise beim Raubtiermenschen, bei der blonden Bestie an.

Wie haben wir aber über eine Moral zu urteilen, die das Natürliche zum maßgebenden Gesichtspunkt macht? Das Natürliche oder die Natur ist das, was uns gegeben ist. Wenn das Natürliche den Ausschlag giebt, so kommt es darauf an, das Leben möglichst in den Formen, mit den Trieben sich ausleben zu lassen, mit denen es von Natur ausgestattet ist, und alle vom Menschen besonders gesetzten Zwecke und Ziele fernzuhalten. Diese Betonung des Natürlichen kann einer Moral gegenüber, die allerhand falsche und verkehrte Zwecke vertritt, also als Heilmittel gegen eine falsche Moral wohl von Nutzen sein. Aber als Grundlage für die Moral überhaupt — kann sie da genügen? Moral setzt doch immer gewisse Zwecke oder Ziele voraus, die der Mensch sich setzt, oder die ihm irgendwie gesetzt sind; wenn ich aber von solchen Zielen absehe und das Leben nur so gelten lassen will, wie es von Natur gegeben ist, dann hört genau genommen Moral

im herkömmlichen Sinne auf. Dann werde ich am richtigsten sagen: das Natürliche ist weder gut noch böse, und da das Natürliche allein maßgebend ist, so haben diese Namen gut und böse fortan überhaupt keinen Sinn mehr. Oder wenn ich mich ungenauer ausdrücke, so werde ich vielleicht sagen: alles Natürliche ist gut, und zwar ohne alle Ausnahme. Jedesfalls wird man kein Recht haben, irgend etwas innerhalb des Natürlichen als nicht gut oder als böse zu bezeichnen. Man wird niemals einen Menschen um einer Sache willen, die doch Natur ist oder zum Natürlichen gehört, tadeln oder verurteilen dürfen. Aber hier lassen uns die Fürsprecher des Natürlichen im Stich. Aus dem weiten Gebiet des Natürlichen greifen sie doch nur einen bestimmten Teil heraus, den sie gut heißen; das andere verwerfen sie. Nietzsche macht davon keine Ausnahme. Was gehört denn zu dem Natürlichen? Nur das Starke, Große? oder nicht auch das Kleine, Schwache, Enge? Das Krumme nicht ebenso wie das Gerade, das Häßliche wie das Schöne, das Widerwärtige wie das Angenehme? Ist jene eiternde Wunde nicht auch etwas Natürliches? Und Neid, Rache, Habgier, Lügensucht, jene Bewegung des Ressentiments und selbst die tiefste Decadence — dürfen wir sie aus dem Gebiet des Natürlichen streichen? Nietzsche will ein Jasager sein, er rühmt es an den Heiden, daß sie zum Leben ja sagen, er verurteilt es an dem Gott der Christen, daß er zum Leben nicht ja sage.[3] Aber schließlich ist doch alles ohne Ausnahme Leben oder wenigstens Erzeugnis des Lebens.

Nun gut, will ich alles Ernstes ein Jasager sein, so muß ich auch ehrlicherweise ja sagen zu allem, wie es

das Leben bringt. Ist Nietzsche ein solcher Jasager gewesen? Das schärfste Wort dagegen hat niemand anders als Nietzsche selbst gesprochen. Denn also spricht Zarathustra: alles kauen und verdauen — das ist eine rechte Schweineart! Immer ja sagen — das lernte allein der Esel und wer seines Geistes ist![4] Also giebt es doch wieder einen Unterschied! Nietzsche hat nie aufgehört, zu Gericht zu sitzen und sein Urteil zu fällen. Aber wann soll ich denn nun zu dem Natürlichen oder zu dem Leben ja sagen, und wann nein? Das erfahre ich nicht. Im letzten Grunde bleibt trotz aller Ableugnung der Gegensatz zwischen Natürlichem und Heiligem auch für Nietzsche bestehen. Er vermag ihn so wenig zu überwinden oder auch nur aus seinem Denken herauszuschaffen wie auf anderem Gebiete jenen Gegensatz zwischen Erscheinung und Ding an sich.

Werden wir etwa besser fahren, wenn wir jenes andere Wort als maßgebend zu Grunde legen wollen: sei, was du bist? Auch dieses Wort zerfließt in nichts. Denn was bin ich denn überhaupt, der ich nach Nietzsche nicht einmal ein Ich bin, der ich ja eigentlich gar keine eigene Natur habe! Und wenn ich eine hätte, wie kann ich denn sein wollen, was dieser Natur entspricht, da ich ja aus eigenem, selbständigem Entschluß heraus überhaupt nicht wollen kann! In Nietzsches Sinne müßte ich doch vielmehr sagen: ich bin ja immer nur, was ich bin; kann ich je etwas anderes sein? kann ich je etwas sein, was ich nicht bin?

Nietzsche verzichtet nicht darauf, zu billigen und zu

mißbilligen. Aber wie will er solches Urteilen rechtfertigen? Es bleibt nur noch ein Grund übrig, der von allen der subjektivste ist: das ist mein Geschmack, kein guter, kein schlechter, aber *mein* Geschmack.[4] Das sittliche Urteil wird zu einer Sache des persönlichen Geschmacks. Auch dafür wird Nietzsche Gründe angeben. Er wird vielleicht darauf hinweisen, das sittliche Empfinden sei so innerlicher, persönlichster Art, daß es sich überhaupt nicht in einen sprachlichen Ausdruck, in eine allgemeine Regel fassen lasse. Das hat er in der That gelegentlich betont. Aber wenn das richtig ist, so können wir überhaupt nicht von Moral *reden*. Dann ist jede Verhandlung darüber sinnlos. Warum redet er doch immer wieder davon und zieht dies Problem in das Gespräch herein? Es muß also doch etwas Allgemeingiltiges daran sein, und es käme nun darauf an, dies Allgemeingiltige mit jenem Persönlichsten zu vereinen.

Aber die Moral lediglich zu einer Sache des persönlichen Geschmacks machen heißt sie einfach dem Belieben jedes Einzelnen anheimgeben. Damit ist der vollständigste *Individualismus* erklärt oder, wie wir auch sagen können, der *Anarchismus auf dem Gebiete der Moral*. Richtiger noch nach allen seinen Voraussetzungen würde Nietzsche gesagt haben: mein Geschmack und dein Geschmack, es ist beides ein Irrtum! Aller Geschmack ist überhaupt ein Irrtum! Aber er kann es doch nicht lassen, immer wieder zu dem zurückzukehren, was er eben geleugnet hat.

Dem Anarchismus auf dem Gebiete des Denkens entspricht der Anarchismus auf dem des Lebens. Wird sich Nietzsche nun wenigstens dem Satze beugen, daß jeder

seinen eigenen Geschmack habe, jedermann sein eigener Richter sei? Er wird es einmal aussprechen, ja vielleicht laut verkündigen, aber im nächsten Augenblick wird er darüber herfahren wie ein Unwetter, daß jedes Schwein seine Schweineart heilig sprechen will, und er wird einen jener höheren Menschen, etwa einen jener Herrscher-Philosophen wachrufen, der den Pöbel unterwirft und ihm statt alles Eigenwillens vielmehr seinen Einen Herrscherwillen aufzwingt. Jeder Mensch sein eigener Richter, jeder Mensch mit eigenem sittlichen Willen — wenn Nietzsche solche Ansicht hätte vertreten wollen, hätte er nicht z. B. die Lehre der Reformation vom allgemeinen Priestertum willkommen heißen müssen? Aber in der Theorie etwas behaupten ist etwas ganz anderes als es im gegebenen Falle zur Anwendung bringen. In jener reformatorischen Lehre sieht Nietzsche vielmehr den Haß Luthers gegen den höheren Menschen versteckt, und er nennt in diesem Sinne die Reformation einen Bauernaufstand des Geistes.[5]

Wie wir es auch anfangen, zu irgend welcher Grundlage, auf der ein sittliches Urteil, eine Moral von irgend welcher Art sich erheben könnte, kommen wir nicht. Wenn wir uns auch noch so bemühen, wir drehen uns höchstens im Kreise herum. Kein Wunder, wenn vor Nietzsches Augen zuletzt, wo man sonst Leben sah, nur noch die öde Wüste der Decadence sich ausbreitet. Diese Decadence ist nichts als ein Spiegelbild der Haltlosigkeit, die in ihm selber ist, oder, wenn man so will, ein Vorbild jenes Chaos, das eintreten würde, wenn die Welt sich ernstlich nach seinen Gedanken einrichtete. Für ihn persönlich war es ein Glück, daß sein Selbstgefühl ihm diesen Einblick in

sich selbst verhüllte. Auf diese Weise blieb er vor den Folgen bewahrt, die sonst unvermeidlich gewesen wären, nämlich einem unheilbaren Pessimismus. Schopenhauer konnte in der Theorie sich dem Pessimismus hingeben, weil er seinem praktischen Leben nach weit genug davon entfernt war. Nietzsche steht ihm praktisch so nahe, daß eine Hingabe an ihn seinen völligen Untergang bedeutet haben würde; deshalb klammert er sich ans Leben und huldigt, wenn auch die Welt um ihn herum verfällt, doch für seine Person einem unbedingten Optimismus.

---

3. Nietzsche und die Religion.

Wie viel sich Nietzsche auch sonst wandelt, so ist er sich doch in einem treu geblieben, nämlich in der Verneinung des Christentums. Eine Veränderung ist nur insofern zu bemerken, als an Stelle der anfänglichen kühlen Ablehnung eine immer heftiger werdende Feindschaft eintritt, gleich als ob ihm die Macht des verhaßten Gegners immer mehr erst zum Bewußtsein käme. Der einstige Vorwurf gegen Strauß, er lege diesen Dingen eine zu große Wichtigkeit bei, würde später in seinem Munde nicht mehr gerechtfertigt sein.

Nietzsche gehört nicht zu denen, die Religion und Christentum verwerfen, ohne sie eigentlich zu kennen. Es hat jedesfalls in seinem Leben eine Zeit gegeben, wo er in christlichem Geiste lebte. Die Art, wie er gelegentlich, aber wiederholt in längeren oder kürzeren Bemerkungen auf religiöse Stimmungen oder Zustände zurückkommt, läßt

erkennen, daß er solche an sich erlebt hat oder doch sie zu erleben gelehrt worden ist. Er bedauert es auch nicht, eine solche Zeit gehabt zu haben. Denn diese Kenntnis bietet ihm einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis früherer Zeiten. Aber seine Kenntnis ist nach manchen Seiten beschränkt. Wir machen hier eine ähnliche Erfahrung wie in der Moral. Er kennt die christliche Gedankenwelt wesentlich nur in ihrer orthodox-pietistischen Fassung. Das hat verschiedene Gründe. Er ist jedesfalls in dieser Richtung auferzogen worden. Er kennt die christliche Frömmigkeit aus seiner Kinderzeit, er kennt sie also in ihrer kindlicheren Form, das ist aber zumeist die gröbere Form. In dem Alter, wo diese Frömmigkeit sich mehr verinnerlicht und vergeistigt, war er wohl schon darüber hinaus. Wir wollen aber auch nicht vergessen, daß die altgläubige Auffassung noch heute in den herrschenden Kirchen offiziell vertreten wird, und daß sie im wesentlichen allem Jugendunterricht zu Grunde liegt. Es fällt mir auf, daß Nietzsche, wo er von der christlichen Idee der Liebe, auch der Liebe Gottes zu den Menschen, redet, höchstens die Geschlechtsliebe oder auch die Freundesliebe als verwandte Stücke anführt, aber nicht die Vaterliebe und daher auch nicht die Geschwisterliebe, daß ihm gerade der tiefste christliche Gedanke, der der Gotteskindschaft, nicht vertraut gewesen zu sein scheint. Daß Nietzsche bei den massiveren Formen der christlichen Vorstellungsweise stehen blieb, dazu trug aber auch noch eine bestimmte Theorie bei, nämlich die, daß die ursprünglichen derberen Formen der Religion die echteren seien, während alle Vergeistigung bereits eine Verflüchtigung sei. Eine Religion ist nach seiner Auffassung nur so lange lebendig,

als auch die mythenbildende Kraft in ursprünglicher Frische in ihr wirkt. Wir erinnern uns der Bedeutung, die er in seiner ersten Schrift dem Mythus beilegt. Dort schreibt er: dies ist die Art, wie Religionen abzusterben pflegen: wenn nämlich die mythischen Voraussetzungen einer Religion unter den strengen verstandesmäßigen Augen eines rechtgläubigen Dogmatismus als eine fertige Summe von historischen Ereignissen systematisiert werden, und man anfängt, ängstlich die Glaubwürdigkeit der Mythen zu verteidigen, aber gegen jedes natürliche Weiterleben und Weiterwuchern derselben sich zu sträuben, wenn also das Gefühl für den Mythus abstirbt und an seine Stelle der Anspruch der Religion auf historische Grundlagen tritt. Also weder die Anerkennung der Mythen als geschichtlicher Thatsachen noch ihre Bestreitung im Sinne von geschichtlichen Thatsachen würde nach diesem Ausspruch mit einer lebendigen Religion sich vertragen, sondern nur ein naiver Standpunkt ohne alle Reflexion, wo Religion und Mythus noch unmittelbar eins sind. Weder unsere heutige strenggläubige Auffassung noch irgend eine freier gerichtete würde dem genügen. Gegen die freiere Richtung im Christentum erhebt Nietzsche noch den besonderen Vorwurf, daß sie bei scheinbar unbefangener Prüfung der Dinge doch immer von dem Zwecke beherrscht sei, das Christentum aufrecht zu erhalten.[1]

Unter solchen Umständen erscheint Nietzsche unser ganzes gegenwärtiges Christentum als eine Abschwächung.[2] Von diesem Gesichtspunkte aus erklärt sich auch seine Vorliebe für den Katholizismus im Gegensatze zum Protestantismus. Der über das Volk hoch hinausragende Priesterstand, insbesondere der höhere Klerus mit seiner

geistigen Machtstellung, seiner „übermenschlichen Mission" erscheinen ihm wie ein Abbild des höheren Menschen. In höchst bezeichnender Weise sagt er einmal: das Christentum hat vielleicht die feinsten Gestalten der menschlichen Gesellschaft ausgemeißelt, die es bisher gegeben hat: die Gestalten der höheren und höchsten katholischen Geistlichkeit, namentlich wenn diese einem vornehmen Geschlechte entsprossen waren und von vornherein angeborene Anmut der Gebärden, herrschende Augen und schöne Hände und Füße hinzubrachten. Sein aristokratisches Gefühl, seine Liebhaberei für Herrschernaturen, auch seine ästhetisierende Art und nicht weniger auch seine Vorliebe für südländisches Wesen erklären diese Vorliebe,[3] während in der Reformation nach seiner Auffassung das biedere, treuherzige, plumpe, plebejische Wesen des Deutschen zum Siege kam.[4] Nur solange Nietzsche in den Spuren von Wagner wandelt, stehen ihm Reformation und deutsches Wesen hoch; sobald er mit jenem bricht, tritt er auch diese beiden mit in den Staub. Dagegen rühmt er einmal an den Franzosen, daß sie das christlichste Volk der Erde gewesen seien.[5] Natürlich bietet ihm auch der Katholizismus Angriffspunkte genug. Was er aber diesem vorzuwerfen hat, das setzt er zugleich dem Christentum überhaupt auf Rechnung.[6]

Fällt es uns auf, daß Nietzsche seine Angriffe vielfach gegen die gröberen und gröbsten Formen des Christentums richtet, so ist doch andererseits auch wieder zuzugeben, daß ihm die Versuche namentlich aus unserer Zeit, die Religion auf einer durchaus innerlichen und geistigen Grundlage aufzurichten, nicht unbekannt geblieben sind. Ich meine z. B. die Versuche, den religiösen Glauben als

eine Art Ahnung aufzufassen, oder die Wahrheit der Religion aus ihrer inneren Unentbehrlichkeit oder aus dem Bedürfnis des Gemüts oder aus den von ihr ausgeübten Wirkungen oder insbesondere aus der Sehnsucht nach Erlösung herzuleiten. Man wird zugeben müssen: so lange diese Stimmungen eben nur Stimmungen sind, ohne alle festen Anhaltspunkte, ohne jede bestimmte Grundlage, aus der ihre eigene Richtigkeit und Berechtigung ersichtlich wird, wie will ich darauf allein schon solche Dinge, wie z. B. das Dasein eines Gottes, die Wahrheit einer Gott und Welt umfassenden religiösen Anschauung gründen? Hier wird es dem Psychologen nicht schwer, allerhand Gegengründe aufzustellen. So wenig der Hunger beweist, daß es eine Speise giebt, so wenig, sagt er, ist das religiöse Bedürfnis ein Beweis für die Wahrheit der Religion. Gewiß ist nur das eine, daß nämlich der Hungernde Speise *wünscht*. So bedeutet „Ahnen" nicht: das Dasein einer Sache in irgend einem Grade erkennen, sondern dasselbe für möglich halten, insofern man sie wünscht oder fürchtet; die „Ahnung" trägt keinen Schritt weit ins Land der Gewißheit. Man sagt, das Leben sei nicht auszuhalten, wenn es keinen Gott gäbe, oder, wie die Idealisten sich ausdrücken, wenn ihm die ethische Bedeutsamkeit seines Grundes fehlte, und deshalb müsse es einen Gott oder eine ethische Bedeutsamkeit des Daseins geben. Allerdings, wer sich an diese Vorstellungen gewöhnt hat, der wird sie als für sich und seine Erhaltung notwendige Vorstellungen ansehen. Aber welche Anmaßung, zu dekretieren, daß alles, was für meine Erhaltung notwendig ist, auch wirklich *da sein* müsse! Als ob meine Erhaltung etwas

Notwendiges sei! Wie, wenn andere umgekehrt empfänden! wenn sie gerade unter den Bedingungen jener beiden Glaubensartikel nicht leben möchten und das Leben dann nicht lebenswert fänden! Und so steht es jetzt! Wenn ein Glaube uns innerlich beseligt, was beweist das für seine Wahrheit? So wenig wie das Glück, das ein Irrsinniger in seiner fixen Idee genießt, irgend etwas für die Vernünftigkeit dieser Idee beweist. Und umgekehrt, wenn eine Wahrheit uns keinen Trost gewährt, ist das ein Einwand gegen sie als Wahrheit? So wenig, wie es ein Beweis gegen die Wahrheit einer Pflanze ist, daß sie zur Genesung Kranker nichts beiträgt. Was heißt es überhaupt, daß der Glaube *selig* macht? Die Seligkeit ist eine Art von Lust. Seit wann ist die Lust ein Beweis der Wahrheit? Die Erfahrung aller strengen Geister beweist vielmehr das Gegenteil. Man hat sich jeden Schritt breit Wahrheit erst abringen müssen.

Unter solchen Gesichtspunkten kann natürlich die Berufung auf das Erlösungsbedürfnis des Menschen, etwa um darauf die besondere Erlösungslehre zu gründen, erst recht kein Glück haben. Gilt doch schon die Sünde als Einbildung, was soll dann eine Erlösung von der Sünde? Aber erklärlich wird allerdings dies Bedürfnis. Erst hat man nämlich so viele Dinge als sündhaft gescholten, daß man zuletzt von einer ganzen Last von Sünden sich bedrückt fühlt und nun übernatürliche Mächte für nötig hält, um diese Last zu heben, und damit ist allerdings das Erlösungsbedürfnis da. Erst befindet sich der Mensch im Zustand der Unlust, der Gewissensbisse. Nach einer Weile bricht eine Stimmung hindurch, wo jenes alles wie weggeweht ist, wo er sich wieder frei und mutig fühlt. Er meint

dies als die Wirkung einer von oben herniederſtrömenden Gnade anſehen zu müſſen, während in Wahrheit nichts weiter geſchehen iſt, als daß jene tiefe Erregung ſich mit der Zeit abgeſchwächt und die Luſt an ſich ſelbſt, das Wohlbehagen an der eigenen Kraft wieder obenauf gekommen iſt. Andere maßgebende Geſichtspunkte, die Nietzſche gegen die Religion ins Feld führt, haben wir bereits oben erwähnt. So lange man ſich lediglich auf Seelenſtimmungen ſtützt, um darauf das Syſtem einer Religion zu gründen, wird ein gewandter Pſycholog aus innerer Beobachtung heraus immer auch eine Reihe von Gegengründen anzuführen wiſſen.[7]

Der innerſte Grund, weshalb Nietzſche die chriſtliche Religion bekämpft, iſt nicht der, daß er Gottes Daſein leugnet, ſondern daß er in dem chriſtlichen Gottesbegriff einen Lebensinhalt ausgedrückt findet, den er bereits auf dem Boden der Moral aufs entſchiedenſte bekämpft hat. „Das iſt es nicht, was uns abſcheidet, daß wir keinen Gott wiederfinden, weder in der Geſchichte noch in der Natur noch hinter der Natur, ſondern daß wir, was als göttlich verehrt wurde, nicht als „göttlich", ſondern als erbarmungswürdig, als abſurd, als ſchädlich empfinden, nicht nur als Irrtum, ſondern als Verbrechen am Leben." Das moraliſche Ideal ſpiegelt ſich immer auch in dem Gottesbegriffe wieder. Die chriſtliche Moral, wie Nietzſche ſie auffaßt, verhält ſich verneinend zum Leben, bekämpft die Lebensinſtinkte. Das Chriſtentum will Enthaltung von der Welt, nicht Förderung der Welt. Dem ſteht die antike Moral gegenüber, die als Bejahung des Lebens gefaßt wird. „Heiden ſind alle, die zum Leben ja ſagen, denen „Gott" das Wort für das große Ja zu

allen Dingen ist." In den Göttern stellt ein Volk seine eigenen Lebenstriebe dar, insbesondere seinen Willen zur Macht, daher werden es Volksgötter sein. Aber einen Gott lediglich zu einem Gott des Guten stempeln, dem die Lebenstriebe alle genommen sind, der nur noch Liebe ist gegen Freund und Feind, ein Gott für jedermann, ein Kosmopolit, das ist die widernatürliche Kastration eines Gottes.[8]

Wie hier der christliche Gottesbegriff seinen Inhalt aus der Moral empfängt, so empfängt nun ihrerseits die christliche Moral von dem Gottesbegriff her ihren transscendenten Ursprung, ihre unbedingte Giltigkeit, sie ist nur Wahrheit, sofern Gott Wahrheit ist. So stehen beide, christliche Religion und Moral, im allerengsten Zusammenhang. Nietzsche nennt das Christentum einmal die ausschweifendste Durchfigurierung des moralischen Themas, die die Menschheit bisher gesehen. So lassen sich die beiden auch nicht von einander trennen. Eine christliche Moral ohne christliche Religion würde keinen Boden unter den Füßen haben. Das Christentum ist ein zusammenhängendes Ganzes; bricht man den Hauptbegriff, den Begriff Gottes, heraus, so zerbricht man damit das Ganze. Deshalb muß beides zugleich, und zwar bis aufs äußerste, bekämpft werden.[9]

Nietzsche will nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Er möchte den Feind bis in die letzten Schlupfwinkel verfolgen. Daher muß er auch alles bekämpfen, was ihm irgendwie verwandt ist, denn es könnte ja heimlicherweise für ihn Stimmung machen. Nun ist aber beinahe unsere ganze Kultur von christlichen Gedanken durchzogen. Deshalb muß man rücksichtslos auch diese Kultur bekämpfen.

Haben wir Gott besiegt, so gilt es nun auch noch seinen Schatten zu besiegen. Es ist, als ob uns Nietzsche durch seine heftige Gegnerschaft zum Bewußtsein bringen wollte, wie eng verwandt doch die verschiedensten Lebensgebiete sind, wie selbst das, was dem Christentume anscheinend entgegengesetzt ist, von demselben Geiste genährt wird.

Die deutsche Philosophie nennt er eine hinterlistige Theologie. Er hat erkannt, was sie dem Protestantismus verdankt. Der protestantische Pfarrer ist ihr Großvater, der Protestantismus selbst ihr peccatum originale.[10] Nicht übel ist der Vergleich, der einmal zwischen Kant und Luther angestellt wird. Der Mensch muß etwas haben, dem er unbedingt gehorchen kann. Dieser Satz liegt der Kantischen und zuletzt aller deutschen Morallehre zu Grunde. Aus derselben Empfindung heraus, der der kategorische Imperativ entstammt, hat Luther den Satz gesprochen: es müsse ein Wesen geben, dem der Mensch unbedingt vertrauen könne.[11] Diese Betonung eines Unbedingten stellt Nietzsche als eine Eigentümlichkeit des deutschen Charakters hin.

Nietzsche hat nicht bloß ein Gefühl für den Zusammenhang zwischen dem Christentum, insbesondere dem Protestantismus und der deutschen Philosophie, er fühlt auch eine gewisse Berührung heraus zwischen zwei sonst scheinbar entgegengesetzten Gebieten, nämlich Religion und Naturwissenschaft. Die Naturwissenschaft an sich hat es ja nicht mit Religion, sondern mit den Naturerscheinungen, ihrem Zusammenhang, ihren Gesetzen zu thun. Aber schon der Gedanke an eine Ordnung, an Gesetze erweckt Nietzsches Verdacht. Man könnte ja sich verführen lassen, von der Ordnung in den Erscheinungen auf eine hinter

den Erscheinungen stehende Kraft, von den Gesetzen auf eine gesetzgebende Vernunft, von der Maschine auf den Mechaniker zu schließen. Ich möchte glauben, daß bei dem Hasse Nietzsches gegen Religion und Metaphysik gerade dieser Gesichtspunkt ihn mit bewogen hat, die Gesetzmäßigkeit der Natur zu bestreiten und dadurch der von ihm sonst so hochgeschätzten Naturwissenschaft geradezu den Boden zu entziehen. Nietzsche setzt auch hier alles auf eine Karte. Alles drängt er auf die Gegenseite, und er bleibt allein zusammen mit dem Chaos. Wird er aus dem Chaos eine neue Welt bilden? Oder ist es am Ende wahrscheinlicher, daß das Chaos sich seiner bemächtigen wird? Am liebsten möchte er auch unsere Denkformen, die Art, wie wir aus Subjekt und Prädikat Sätze bilden, ganz zum Schweigen bringen, denn auch da wittert er Gefahren, da hat ja die Neigung zur Metaphysik ihren Ursprung. Wenn wir aber doch von diesen Dingen nicht lassen können, weder von der Gesetzmäßigkeit der Natur noch von der unsres Denkens, wenn wir das Chaos nun einmal nicht anerkennen können, weder außer uns noch in uns, wird das nicht mittelbar auch ein Zeugnis sein zu gunsten jener anderen Dinge, die er verworfen hat?

Nietzsche bekämpft das Christentum, weil er in ihm eine weltverneinende Macht sieht. Er wehrt sich dagegen, wie er sich gegen jede pessimistische Weltverneinung wehrt. Aber seiner Grundrichtung nach verwirft er nicht nur die christliche, sondern alle Religion überhaupt. Er behandelt die Religion als etwas, was absterben will oder eigentlich schon abgestorben ist. Um so mehr ist man überrascht, in einer seiner späteren Schriften das Zugeständnis zu finden, es scheine, daß der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen

sei.[12] Und er selbst giebt in seiner Zarathustraperiode Stimmungen Raum, die man als religiös bezeichnen möchte. Wie ist das zu erklären?

In seinen Entwürfen lesen wir einmal den Satz: das Bedürfnis zu beten, auch das des Bußredens, Lobpreisens, Segnens, Fluchens, alle religiösen Gewohnheiten brechen heraus, sobald ein Mensch pathetisch wird. Das soll zum Beweis dienen, daß pathetisch werden soviel ist wie eine Stufe zurücktreten.[13] Und an jener Stelle, wo er vom Wachsen des religiösen Instinktes spricht, fügt er hinzu, daß man doch die theistische Befriedigung dieses Instinkts mit tiefem Mißtrauen ablehne. Beide Aeußerungen sind lehrreich. Wo wird Nietzsche pathetisch? Im Zarathustra. Und im Zarathustra finden wir die religiösen Anklänge. Aber allerdings nicht in theistischer Form. An die Stelle Gottes soll der Uebermensch treten; was man ewiges Leben nennt, wird gefaßt als ewige Wiederkehr. Man kann deutlich beobachten, wie das in den Tiefen der Seele quellende Lebensgefühl einmal alle die darübergelagerten, aus räumlichen und zeitlichen Vorstellungen sich zusammensetzenden Schichten durchbricht und, ohne auf neugierige Augen zu achten, sich breit in den Vordergrund ergießt. „Weh spricht: vergeh! Doch alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit." Das sind religiöse Anklänge, aber ist das Religion? Es wird darauf ankommen, was man unter Religion versteht. Mancher ist geneigt, was nur ein wenig an religiöse Stimmungen anklingt, schon als Religion zu fassen. Wenn man jedes Hinausstreben der Seele über den Kreis der Erscheinungen oder den Versuch, dem ins Endlose schweifenden Gefühl einen Abschluß oder Ruhepunkt, eine

Art Abrundung zu geben, oder jede Aeußerung, in der — vermittelt oder unvermittelt — der Begriff der „Ewigkeit" Verwendung findet, als Religion ansehen will, dann mag man auch von einer Religion Friedrich Nietzsches reden. Aber Religion in dem gebräuchlichen Sinne des Wortes ist das nicht. Religion in unserem abendländischen Sinne setzt immer die Beziehung auf eine höhere Macht, sagen wir in der Kürze: auf einen Gott voraus. Man beruft sich dem gegenüber auf die indischen Religionen, die nicht auf theistischer Grundlage ruhen. Und auch Nietzsche rückt diese Religionen, namentlich in seiner späteren Periode, wo er vielfach auf frühere Eindrücke zurückgreift, wieder in den Vordergrund, freilich, wie mir scheinen will, weniger um ihrer selbst willen als zu dem Zwecke, sie gegen das verhaßte Christentum auszuspielen. Aber auch die indischen Religionen, wie sie in Wirklichkeit bestehen, haben den Götterglauben in reichem Maße wieder eingeführt. Und man kann es immerhin als offene Frage betrachten, ob sie damit von der wahren Religion abgewichen sind, oder ob sie damit vielleicht gerade dem bis dahin unbefriedigten religiösen Bedürfnis nachgegeben haben. Ueber Wortbedeutungen ist schlecht streiten; aber daß es bei uns das Herkömmliche ist, unter Religion die Gemeinschaft mit Gott zu verstehen, dürfte außer Zweifel sein. Und ebenso gewiß ist, daß von Religion in diesem Sinne bei Nietzsche keine Rede ist.

Aber Nietzsche will nicht nur Gott, sondern auch Gottes Schatten besiegen. Und es ist zuzugeben, daß er bemüht ist, dies bis zum Aeußersten durchzuführen. Ob es ihm aber völlig gelungen ist? Zarathustra beginnt damit, daß er vor die Sonne hintritt und zu ihr redet.

Da sehen wir den ersten Schatten Gottes. Ob wir hierin eine Erinnerung an den wirklichen Zarathustra und seine Anhänger oder nur ein dichterisches Bild zu sehen haben, ist gleichgiltig. Es genügt, daß dieser dichterische Zug für angebracht erachtet wird, nämlich daß Zarathustra, der mit der Predigt auftritt: Gott ist tot, doch zur Sonne redet: „Du großes Gestirn! was wäre dein Glück, wenn du nicht die hättest, welchen du leuchtest!" Das Glück der Sonne ist es, anderen zu leuchten; fast könnte man sich an jenen Gott erinnert fühlen, von dem es hieß, sein Glück sei es, andere zu lieben. Wie hier zur Sonne, so redet Zarathustra nachher auch zum Himmel. Liegt in solchen Bildern nicht auch ein bedeutsamer Zug?

Man mag sagen: so kann ich zu jedem Dinge reden. Zarathustra redet auch mit seinem Adler und seiner Schlange. Aber das Reden zu Sonne und Himmel ist anders. Sonne und Himmel bedeuten etwas Uebermächtiges, zu dem man *emporsieht*, zu dem man emporsieht wie der Kleine zum Großen, im Bewußtsein eines großen Abstands, aber auch mit dem Gefühle innerer Verwandtschaft. Zarathustra redet mit Sonne und Himmel, wenn er *pathetisch* wird. Was bedeutet hier dies Wort? Doch nichts anderes als daß das Innere hervorquillt und nach einem Gegenstande sucht, mit dem es Zwiegespräch hält, derart, daß das Große in der Seele lebendig wird. Wenn wir diese Stimmung ungestört fortklingen und sich ausgestalten ließen, so könnte wohl ein Mythus daraus geboren werden, ein Mythus vom Himmel und seinen Beziehungen zu den Menschen, von der Sonne, die nicht lassen kann anderen zu leuchten.

Aber das sind dichterische Züge, bei denen es jeder-

mann überlassen bleibt, wie weit er ihnen eine Bedeutung beilegen will. Dem gegenüber möchten wir fragen: giebt es noch andere Züge, die nicht bloß dann auftreten, wenn Nietzsche „pathetisch" wird, sondern denen eine gewisse Notwendigkeit anhaftet, die, er mag wollen oder nicht, sich immer wieder einschleichen, und die, genau besehen, doch auch etwas an sich haben von einem „Schatten Gottes". Nietzsche hat ein feines Gefühl dafür, wo er seine Feinde zu suchen hat. Er hat guten Grund, gegen die Regeln der Logik, die Formen des Denkens anzukämpfen. Er fürchtet mit Recht, daß daraus immer wieder eine Art von Metaphysik geboren wird. Ja, wenn er nur selbst erst ohne Subjekt und Prädikat hantieren lernte. Im Subjekt fassen wir einen gewissen Stoff als Einheit zusammen. Dieser Zug zu einer gewissen Einheit geht durch unser ganzes Wesen hindurch. Man kann sagen, das komme von jener Form des Denkens her. Man könnte aber auch einmal die Laune haben, umgekehrt zu verfahren und aus jenem Zug zur Einheit, der durch unser Wesen geht, jene Denkform selbst erst herzuleiten. Sei dem, wie ihm sei, dieser Zug zum Einen ist nicht abzuleugnen. Auch Nietzsche wird trotz aller seiner Vorsicht davon geleitet. Ich will nicht auf die Stellen hinweisen, wo er in mannigfaltigen Wendungen von dem „Ur-Einen" redet. Da thut er es mit Bewußtsein, und davon ist er bald zurückgekommen. Es kommt vielmehr darauf an, ob er auch unbewußt so verfährt, ob er auch dann noch so verfährt, nachdem er von jener ersten Richtung zurückgekommen ist.

Gleichwie wir allen Erscheinungen unseres inneren Lebens unser Ich zu Grunde legen und gar nicht anders

können als es immer wieder zu Grunde legen, sodaß wir es selbst dann, wenn wir es ausdrücklich ableugnen, doch im stillen wieder voraussetzen, so können wir auch gar nicht anders, wir fassen alles, was außer uns ist, was nicht wir selbst sind, ebenfalls in eine Einheit zusammen, wir gehen schließlich so weit, alles zusammenzufassen, was überhaupt besteht, sodaß auch unser Ich zuletzt mit inbegriffen wird, und zwar zu einer Einheit, die nicht bloß eine formelle Einheit ist, sondern eine Einheit mit einem eigenen Mittelpunkte, die uns selbständig gegenübersteht, die selbständig aus eigenem Mittelpunkte heraus handelt, der auch wir zuletzt unterworfen sind. Man beobachte sich selbst, man beobachte unsere unabhängigsten Denker! Bei Schopenhauer heißt diese Einheit „Natur". Man beachte, wie oft Schopenhauer von der Natur redet und zwar im aktiven Sinne. Da ist Natur nicht ein bloßer Name für eine Menge selbständig nebeneinander stehender Dinge, sondern ein Etwas von einheitlicher Art, mit eigenem Willen, eigenem Handeln. In solchem Sinne redet auch Nietzsche während seiner Schopenhauerschen Periode von der Natur. Was ist die Natur da nicht alles, und was thut sie nicht alles! Allerdings, diese Natur ist ein wenig dumm, ein plumpes Ungetüm, man muß ihr etwas nachhelfen, sie bedarf des Philosophen, des Künstlers zur Aufklärung über sich selbst.[14] Als er mit Schopenhauer gebrochen hatte, ist Nietzsche vorsichtiger geworden. Nur noch vereinzelt redet er von dem, was die Natur will, von Handhaben, deren sich die Natur zu gewissen Zwecken bedient, von Aufgaben, welche die Natur gestellt hat.[15] Im ganzen und großen meidet er das Wort. Aber jener Einheit suchende, Einheit schaffende

Grundtrieb bleibt lebendig, weil er sich in dem lebendigen Menschen überhaupt nicht erdrücken läßt. Die Einheit erhält nur andere Namen. Was sonst Natur hieß, heißt jetzt etwa Vernunft. Das ist nicht die menschliche Vernunft, sondern eine Art Weltvernunft, die „die Oekonomie der Menschheit regelt." Der Ausdruck „Oekonomie" kommt auch noch anderweitig vor als „Oekonomie im Gesetz des Lebens" trotz des Chaos, das das Wesen der Welt ausmacht. Geläufiger sind ihm die Ausdrücke Notwendigkeit und Zufall. Er redet von „den eisernen Händen der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln". Sonst pflegen wir freilich die Begriffe Notwendigkeit und Zufall für Gegensätze zu halten, aber auf diesem schwer faßlichen Gebiete kommt es vielleicht weniger auf Schärfe der Begriffe an.[16] Beide Begriffe, Notwendigkeit und Zufall, vereinigen sich gewissermaßen in einem noch unbestimmteren Begriff, den aber Nietzsche viel im Munde führt, das ist das Schicksal, das Fatum. Den Glauben an eine Vorsehung lehnt Nietzsche selbstverständlich ab.[17] Auf jener Stufe, wo die schöpferische Kraft des Menschen vorangestellt wird, wo der Mensch sich das Ziel setzt, den Uebermenschen zu schaffen, da ist es auch der Mensch, der sich selbst das Schicksal bildet, der sich den Zufall im eigenen Topfe zurechtkocht, der auch das Vergangene in einen Gegenstand seines Willens verwandelt, indem er es bejahend sich aneignet. „O meine Seele, ich nahm von dir alles Gehorchen, Kniebeugen und Herrsagen; ich gab dir selber den Namen „Wende der Not" und „Schicksal." Aber dieser Wille ist nach Nietzsches Denkweise doch nicht eigentlich etwas Ursprüngliches, das aus eigenem freien Ich

heraus geboren wird, sondern etwas Gegebenes, was mit einer gewissen Notwendigkeit im Menschen wirkt. Und so wird der Wille, der sich selbst sein Schicksal schafft, doch andererseits selbst wieder ein Stück Schicksal, ein Schicksal, das dem Ich gegeben ist, das insofern über dem Ich steht. „O du mein Wille! du Wende der Not, du meine Notwendigkeit .. du Schickung meiner Seele, die ich Schicksal heiße! Du in mir! Ueber mir!" Hier haben wir den Uebergang zu derjenigen Vorstellung des Schicksals, die man als die herkömmliche bezeichnen kann, nach welcher das Schicksal *über* dem Menschen steht und auf sein Leben bestimmend einwirkt. In solchem Sinne heißt es einmal: jeder Mensch sei ein Stück Fatum. An das Fatum müsse man glauben. Das Schicksal „scheint immer noch die Wahl gelassen zu haben", es „erweist Auszeichnungen" und bewirkt, daß „wir vorherbestimmt sind". Es wird geredet von „unserer Bestimmung, die über uns verfügt, auch wenn wir sie nicht kennen".[18]

Noch einen anderen Ausdruck hat Nietzsche, in welchem er gelegentlich die Summe aller Dinge, die Einheit alles Seins zum Ausdruck bringt. Das ist das *Leben*. „Wir, denen das *Leben* sich gab, wir sinnen immer darüber, was wir am besten dagegen geben." Das Leben stellt sich Zarathustra wie eine Person gegenüber, mit der er Zwiesprache hält, mit der er scherzt und tanzt. Das Leben spricht zu ihm, das Leben teilt ihm seine Geheimnisse mit, ihm gehört seine ganze Liebe. „Von Grund aus liebe ich nur das Leben — und wahrlich am meisten dann, wenn ich es hasse."[19] Was sollen alle diese Personifikationen bedeuten? Sind es wirklich nur Personifikationen? Man wird sagen, das sind Ein-

heiten, die doch nur die Sprache schafft. Dann muß man sie aber auch vermeiden können. Dann versuche man sie wirklich zu vermeiden und gebe der Wahrheit überall die Ehre. Aber man beobachte sich selbst und andere, ob man nicht immer wieder in diesen Trieb hineingerät. Wir werden immer wieder dahingeführt, den Dingen eine Einheit unterzulegen, deren Wirklichkeit zum mindesten so groß ist wie die Wirklichkeit der Dinge selbst. Die Namen, die wir für diese Einheit brauchen, können verschieden sein. Der Name Schicksal, den Nietzsche wohl am öftesten braucht, ist nicht der einzige und gewiß auch nicht der vernünftigste.

Amor fati heißt eine von Nietzsche viel empfohlene Tugend: die Dinge nicht anders wollen, als wie sie sind, das Notwendige nicht bloß ertragen, sondern auch lieben, alles in allem: ein Jasagender sein und kein Verneiner. So hat er es persönlich unter vielen Selbstüberwindungen geübt und den Satz an sich erprobt, der sich als eine Hauptlehre durch den Zarathustra zieht, daß es in unserer Macht steht, das Leiden in Segen und das Gift in Nahrung zu verwandeln. Daher preist er das Leiden, das bisher alle Erhöhungen geschaffen habe, und meint, es bestimme beinahe die Rangordnung, wie tief jemand leiden könne.[20] Die sich hier aussprechende Gesinnung Nietzsches werden wir immer bewundern. Aber es lohnt sich zu fragen, unter welchen Bedingungen allein eine solche Auffassung möglich ist. Sie ist doch immer nur unter der Voraussetzung möglich, daß dem Menschen eine Kraft einwohnt, die jedes Schicksal, auch das schwerste, sich anzugliedern und in sein eigen Fleisch und Blut zu verwandeln vermag, eine Kraft, die notwendigerweise größer sein muß

als jedes von außen kommende Geschick. Ist diese Kraft aber immer vorhanden, und ist sie immer auch von der nötigen Größe? Was vermag der Einzelne gegenüber einer Welt? Und was vermag zuletzt der einzelne Wille gegenüber der Uebermacht des Zufalls? Man bedenke, es giebt von diesem Standpunkte aus keine Vernunft in dem, was geschieht, und keine Liebe. „Noch kämpfen wir Schritt um Schritt mit dem Riesen Zufall, und über der ganzen Menschheit waltete bisher noch der Unsinn, der Ohne-Sinn."[21] Werden wir den Kampf mit diesem Riesen auf die Dauer bestehen können? Es wäre wunderbar, wenn nicht auch einmal die entgegengesetzte Stimmung in Nietzsche durchschlüge. Man sollte meinen, der höhere Mensch müßte dem Zufall am meisten überlegen sein. Aber gerade im Gedanken an ihn bricht die Sorge hervor. „Das Zufällige, das Gesetz des Unsinns im gesamten Haushalte der Menschheit zeigt sich am erschrecklichsten in seiner zerstörerischen Wirkung auf die höheren Menschen, deren Lebensbedingungen fein, vielfach und schwer auszurechnen sind."[22] Was aber will der Einzelne diesem Gesetz des Unsinns gegenüber bedeuten? Müßten wir dem gegenüber nicht auf alle Hoffnung, alles Streben verzichten? Denn wenn etwas geriete, so wäre es doch auch nur ein Zufall. Diese Stimmung, wenn sie zu vollem Durchbruch kommt, — und sie ist eigentlich der folgerechte Schluß dieses ganzen Denkens — kann nur zum trübsten Pessimismus führen.

Aber dagegen wehrt sich eben Nietzsche. Deshalb zwingt er sich, immer wieder ein Ja- und Amen-Sager zu sein. Aber wem soll dies Ja- und Amen-sagen gelten? Auf wen ist jenes große Ja- und Amen-Lied

des Zarathustra hingerichtet? Gilt es dem Zufall und jenem Gesetz des Unsinns? Zarathustra spricht Ja zum Zufall, sofern er ihn hinausgehoben weiß über die menschlichen Begriffe von gut und böse; er spricht Ja zu ihm, sofern er ihn, den von außen kommenden, in seinen Willen aufnimmt; aber er wird nie sein Ja und Amen sagen zu dem Zufall, sofern er nichts ist als ein Gesetz des Unsinns. Wem gilt also dieses Ja und Amen? Etwa nur sich selbst, seinem eigenen Willen, seiner eigenen Kleinheit? Aber mit diesem Ja und Amen will er sich gerade über sich selbst erheben und sich ausweiten und ausdehnen zu dem unendlich Großen, Reinen, Ursprünglichen hin. Vom Himmel hat er es gelernt, „das ungeheure unbegrenzte Ja- und Amen-sagen." So redet er den Himmel an: „Bist du nicht das Licht zu meinem Feuer? Hast du nicht die Schwesterseele zu meiner Einsicht? . . Ich aber bin ein Segnender und ein Ja-Sager, wenn du nur um mich bist, du Reiner, Lichter! Du Lichtgrund! — In alle Abgründe trage ich da noch mein segnendes Jasagen[23]. Was ist dieser Himmel? Oder wer ist dieser Himmel? Ein Höherer, Reinerer jedesfalls als der, der so zu ihm redet. Aber der Redende weiß sich ihm verwandt, er fühlt sich selbst wie einen Abglanz jenes Reinen, Großen, Unermeßlichen. Den ziehenden Wolken ist er gram, weil sie ihm den Lichtabgrund verdecken; nichts soll sich zwischen ihn und den Unermeßlichen drängen. Was ist das? Das ist religiöse Stimmung. Oder doch ein Ansatz dazu oder auch ein goldiger Nachklang von ihr. Was aber das Jasagen betrifft dem Zufall und allem, was er bringen mag, gegenüber, so wollen wir eins bedenken, und jenes Ja- und Amen-Lied kann uns

raschende Wahrheit aufzustellen, z. B. über den Unterschied der beiden Geschlechter, ihren Verkehr mit einander, über den Charakter des Weibes u. dergl. Und derartige Plaudereien, denen eine gewisse Pikanterie nicht abgeht, dürften von manchen seiner Leser und Leserinnen am meisten gesucht sein; aber eine ausschlaggebende Bedeutung oder einen wissenschaftlichen Wert wird man ihnen schwerlich beilegen wollen. Deshalb gehe ich auf diese Fragen nicht weiter ein. Es genügt, zu erwähnen, daß Nietzsche, der selbst unverheiratet war — „welcher große Philosoph war bisher verheiratet? Ein verheirateter Philosoph gehört in die Komödie" — der Frau nur eine niedrige Stufe zuweist. „Ein Mann, der Tiefe hat in seinem Geiste wie in seinen Begierden, auch jene Tiefe des Wohlwollens, welche der Strenge und Härte fähig ist und leicht mit ihnen verwechselt wird, kann über das Weib immer nur orientalisch denken."[1] Was seine Stellung der sozialen Frage gegenüber betrifft, so wendet er sich als schroffer Aristokrat gegen jede Art von Gleichmacherei. Die Ansprüche der unteren Volksschichten erwecken seinen lebhaftesten Unwillen, aber nicht weniger scharf wendet er sich auch gegen die Halbwelt des Geistes, die Gebildeten; was er oben sieht, und was er unten sieht, ist ihm beides Pöbel. Im Bauer, meint er, sei heute verhältnismäßig am meisten Vornehmheit zu finden. Sein Widerwille gegen alle Demokratie ist so groß, daß er sie auch da wittert, wo man sie am wenigsten zu suchen gewohnt ist, nämlich auf dem Gebiete der Natur, deren angebliche Gesetzmäßigkeit er zurückführen möchte auf die demokratischen Instinkte der modernen Seele, die überall Gleichheit vor dem Gesetze sehen will, damit es die Natur

nicht besser habe als wir, eine echt pöbelmännische Feindschaft gegen alles Bevorrechtete und Selbstherrliche. Die Gleichheit der Menschen wird ebensowohl von den Christen wie von Sozialisten und Anarchisten behauptet. Daher fließen für seinen Haß die beiden Gegensätze fast ineinander. Beide wurzeln ihm in derselben Gemütsstimmung, nämlich im Ressentiment. Die demokratische Bewegung führt zum Verfall, nicht nur zum Verfall der politischen Organisation, sondern auch zum Verfall, zur Verkleinerung, zur Vermittelmäßigung des Menschen selbst, sein Wert wird damit herabgesetzt, er vertiert zum Zwergtier der gleichen Rechte und Ansprüche.[2] Damit ist das Urteil gesprochen nicht nur über den Sozialismus, sondern auch über jede Art von politischem Liberalismus. Liberalismus ist Herdenvertierung. Alle repräsentativen Verfassungen entspringen dem Streben, durch zusammenaddieren kluger Herdenmenschen die Befehlshaber zu ersetzen. Es hat noch einen besonderen Grund, wenn Nietzsche sich gegen diese Verfassungen wendet. Dadurch wird die Politik in immer weitere Kreise hineingetragen und die anderen Geistesgebiete veröden, die Politik führt zur Verflachung des Geistes, zur Vernachlässigung der höheren Kulturaufgaben.[3]

Was von der Politik gilt, das gilt auch vom Staat als solchem. Kultur und Staat bilden eine Art Gegensatz. Wenn die Politik im Niedergang ist, so blüht die Kultur und umgekehrt. Es ist ein Widerspruch in sich selbst, den Staat als den eigentlichen Träger der Kultur anzusehen, ihm ein solches Bildungsmittel wie die Schule in die Hand zu geben. Daß es für einen Mann keine höheren Pflichten gebe als dem Staate zu dienen, ist eine

Dummheit. Die politischen und die wirtschaftlichen Verhältnisse sind es gar nicht wert, daß sich gerade die Begabtesten mit ihnen befassen; das ist eine verhängnisvolle Verschwendung, wo gerade das Kostbarste verschwendet wird, der Geist. Nietzsche möchte es geradezu für unanständig erklären, sich mit Politik zu befassen. Der Staat ist ein Arbeitsfeld nur für die geringeren Köpfe. Um so verhaßter ist Nietzsche der Sozialismus, der das Individuum erdrückt und soviel Staat als möglich haben will, den er daher den jüngeren Bruder des Despotismus nennt. Sein Grundsatz lautet vielmehr: so wenig Staat wie möglich. Er ist geradezu von Widerwillen gegen den Staat erfüllt. Im Zarathustra handelt er vom Staat in einem Abschnitt, dem er die Ueberschrift giebt: vom neuen Götzen. Er nennt den Staat das kälteste aller kalten Ungeheuer. „Für die Ueberflüssigen ward der Staat erfunden . . dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist." Er ist der Meinung, daß der Staat einmal ganz aufhöre.[4] Aber was will Nietzsche dann an seine Stelle setzen? Zuletzt doch nichts anderes, als was er in seiner eigenen Person darstellt, nachdem er durch Aufgeben seiner Lehrerstellung jede Verbindung mit dem Staate gelöst hatte, ein Leben, das unbekümmert um jede menschliche Organisation nur sich selbst lebt und den selbstgesteckten Zielen, möglichst niemandes bedürfend und möglichst niemandem verpflichtet, jeder Mensch eine Art Einsiedler: ein vollständiger Individualismus, der ins Praktische übersetzt trotz Nietzsches leidenschaftlichem Hasse gegen die Anarchisten in völlige Anarchie, in ein Chaos oder einen Krieg aller gegen alle umschlagen würde, oder der

nur dadurch vor dem Anarchismus behütet würde, daß dieser Individualismus doch zuletzt nur einzelnen bevorzugten Menschen gestattet würde, während die große Masse von irgend einer tyrannischen Faust im Joch gehalten werden müßte.

Wir könnten diese Ausführungen hier abbrechen, wenn nicht noch eine Frage hier übrig bliebe, die wohl erörtert zu werden verdient, nämlich Nietzsches Stellung zum deutschen Reiche. Ich meine nicht, daß die Frage an und für sich so wichtig sei; Deutschland wird wohl auch ohne Herrn Nietzsche bestehen können. Bedeutungsvoll wird die Frage erst, wenn wir sie auf eine breitere Grundlage stellen: ob die Stimmung des Einzelnen vielleicht auf allgemeinere Gründe hinweise, ob wir in ihr den Vorboten kommender Zeiten oder etwa den Nachklang vergangener Zeiten zu sehen haben. Unter diesem Gesichtspunkte stellen wir die Frage auf, wie wohl die Feindschaft Nietzsches gegen sein Vaterland zu erklären sei. Diese Feindschaft auf die polnische Herkunft seiner Familie gründen zu wollen, auf die sich Nietzsche allerdings gelegentlich etwas zu gute thut, halte ich nicht für angängig. Im Innern hat doch Nietzsche Deutschland als sein Vaterland angesehen. Wenn es nicht so wäre, so würde er sich mit seinem Verhältnis zum deutschen Volke gar nicht so viel abgegeben haben.

Wir erinnern uns jenes Urteils, das Nietzsche in einem nachher nicht veröffentlichten Vorwort zur Geburt der Tragödie vom Februar 1871 über Preußen fällte (S. 12). Die Schroffheit dieses Urteils im Munde eines geborenen Preußen überrascht uns. Eine solche Auffassung bildet sich nicht von heute auf morgen. Ob sich

vielleicht Einflüsse aus seiner Jugend hier wiederspiegeln? Wir besitzen keine Anhaltspunkte, um eine solche Meinung zu begründen. Eines fällt mir bei genauerer Beobachtung auf. In jener Zeit, als Nietzsche aufwuchs, pflegte sich die vaterländische Begeisterung in den Gemütern der Jugend an den Freiheitskriegen zu entzünden. Ich weiß nicht, ob ich mich täusche — aber dieses Stück Geschichte mit seinem erziehenden Einfluß scheint ihm gefehlt zu haben. Ob seine spätere Verherrlichung Napoleons auf frühere Eindrücke zurückweist?[5] Ob vielleicht in den Kreisen der Provinz Sachsen, in welchen Nietzsche aufwuchs, die Abneigung gegen Preußen, wie sie sich gerade an die Geschicke der Freiheitskriege anschloß, sich länger erhalten hat? Ueberhaupt muß man sich an die Stimmung erinnern, die vor der entscheidenden Wendung des Jahres 1866 in Deutschland verbreitet war. Ein eigentümliches Verhängnis für Nietzsche war es, daß auch der praktische Heeresdienst für ihn kaum von Einfluß sein konnte. Sein Dienst als Einjährig-Freiwilliger wurde noch vor Ablauf des ersten Halbjahres durch eine schwere Verletzung abgebrochen. Als der deutsch-französische Krieg ausbrach, war er bereits Professor in Basel und schweizerischer Staatsangehöriger, dem es nicht gestattet war, wie er es gewünscht, als deutscher Soldat mit ins Feld zu ziehen. Er beteiligte sich kurze Zeit als freiwilliger Krankenpfleger, bis eigene Erkrankung auch dem ein Ende setzte. Man ist unwillkürlich versucht, sich auszumalen, wie es gewirkt haben würde, wenn Nietzsche alle die Wechselfälle des langen Krieges im täglichen Umgange mit den Kameraden selbst durchlebt und das Deutsche Reich auf dem Schlachtfelde mit erstritten hätte. Daß er nachher

nicht mitten in dem werdenden Reich, sondern außerhalb, in der Schweiz, gewissermaßen als Zuschauer lebte, konnte gewiß nicht beitragen, das Fehlende zu ersetzen. Kann man doch selbst von Männern, deren reichstreue Gesinnung außer allem Zweifel steht, bei langem Aufenthalt in der Schweiz die Klage hören, daß die Fühlung und daher auch das Verständnis für die Vorgänge im Reiche allmählich geringer werde. So lange Nietzsche noch in Wagnerischen Bahnen wandelt, steht ihm allerdings der deutsche Name hoch. Aber für das sich neu bildende Reich hat er keine Empfindung. Er liebt deutsches Wesen der Idee nach, aber er hat keine Liebe zu dem wirklichen deutschen Volke. Das hängt mit seinem Kulturideal zusammen. Ein Volk, ein Staat hat höchstens Wert, sofern er das Mittel oder gleichsam der Sklave ist für die großen Einzelnen. Wenn das neue Reich einen Zweck hat, so ist es der, dem Genius der Kunst, in diesem Falle den Plänen Richard Wagners, dienstbar zu sein. Für das Ringen eines Volkes, zu sich selbst zu gelangen und sich als Volk zu vollem Dasein auszugestalten, hat er kein Verständnis. Insofern fehlt ihm auch die rechte Empfindung für die treibende Kraft sowohl im Kriege wie in dem nachherigen Aufbau des Reiches. Er äußert einmal, er könne sich einbilden, die Deutschen hätten den Krieg geführt, um die Venus aus dem Louvre wie eine zweite Helena zu befreien; das wäre die pneumatische Auslegung des Krieges.[6] Das ist natürlich nichts weiter als ein geistreicher Einfall, aber es zeigt doch, nach welcher Richtung sich immer wieder seine Gedanken wenden. So möchte er nun dem neuen Reich sein Kulturideal vor die Augen stellen. Es konnte ja nicht schaden, wenn den

Deutschen, die in ihrem Siegesjubel meinten, schon wer weiß wie weit zu sein, einmal entgegengehalten wurde, wie viel ihnen gerade an wahrer Kultur noch fehle. Es hat ja auch anderweitig nicht an solchen Ernüchterungen gefehlt. Aber so wie Nietzsche das thut, ist es wohl Liebe zum Ideal, die ihn erfüllt, aber nicht zugleich auch Liebe zum Volke. Und weil ihm die Liebe zum Volke fehlt, deshalb fehlt ihm die Geduld. Er kann nicht warten, bis das Volk, nachdem es äußerlich zur Höhe gelangt ist, sich nun auch innerlich allmählich zur Höhe emporringe. Je mehr sich nun aber deutsches Wesen und das Deutsche Reich, d. h. dieses Volk, dieses staatliche Gebilde, ineinanderschlingen und verwachsen, umsomehr überträgt sich all der Widerwille, den er gegen Staat und Politik hegt, auch auf das deutsche Wesen überhaupt, und Vaterland und vaterländisches Wesen erscheinen ihm immer mehr als etwas Rückständiges und Niedriges. Er liebt das deutsche Wesen höchstens in seiner Abstraktheit; je mehr es sich zu konkreter Gestalt verwirklicht, um so leidenschaftlicher stößt er es ab, um so wegwerfender spricht er sich aus über alle Vaterländerei und Schollenkleberei, die er für eine romantische Laune, eine altertümliche Gefühlsüberschwemmung, ja für eine Art Wahnsinn ansieht. Gut deutsch sein heißt nach seiner Meinung sich entdeutschen. Er möchte am liebsten Europa als eine Einheit sehen und begeistert sich daher für Napoleon, der dies eine Europa wollte und dies eine als Herrn der Welt. An einer anderen Stelle schwebt ihm Europa als ein Völkerbund vor mit einzelnen Kantonen.[7]

Kein Wunder, daß er für die Männer ohne jedes Verständnis ist, die das neue Reich geschaffen haben.

Das Höchste, was die Deutschen geleistet haben, ist dies, daß sie Schopenhauer und Wagner hervorgebracht haben — so schreibt er im Jahre 1874! Als er mit Schopenhauer und Wagner gebrochen hat, stellt er wohl auch Bismarck neben sie in die Reihe, neben den gelesensten deutschen Philosophen und den gehörtesten deutschen Musiker den angesehensten deutschen Staatsmann. Damit soll aber am wenigsten gesagt sein, daß er etwa Bismarck dieselbe Wertschätzung entgegenbringe wie einst jenen anderen Männern. Im Gegenteil, weder die Persönlichkeit noch das Werk Bismarcks stehen ihm besonders hoch. Er nennt Bismarck eine Ausnahme unter den Deutschen, aber nicht um seiner außerordentlichen Größe, sondern um seines Macchiavellismus willen. Er bezeichnet ihn als einen beweglichen Geist im Dienste starker Grundtriebe, und ebendeshalb ohne Grundsätze, als einen Politiker mit kurzem Blick und rascher Hand. Er hält ihn für stark, aber nicht für groß. Viele, sagt er, möchten wohl mit ihm einer Meinung sein, wenn er selbst nur mit sich einer Meinung wäre oder auch nur Miene machte, es fürderhin zu sein. Alles Politisieren, sagt er einmal, auch bei den größten Staatsmännern, ist Improvisieren auf gut Glück. Die Politik, die jetzt in Deutschland getrieben werde, mache das Volk eitel und sei außerdem kleine Politik. Weil das Hervorheben der Nationalität nur eine rückwärtsgerichtete Bewegung sei, die bald wieder vergehen werde, so gilt ihm alle Politik, die sich auf den „Nationalitätswahnsinn" stützt, als „Zwischenaktsmusik". In seinem Nachlasse finden wir den Wunsch ausgesprochen: möge Europa bald einen großen Staatsmann hervorbringen, und der, welcher jetzt in dem klein-

lichen Zeitalter plebejischer Kurzsichtigkeit als der „große Realist" gefeiert wird, klein dastehen.[8]

Hoffte Nietzsche mit diesen Urteilen etwas zu erreichen? Inzwischen sieht er, wie das Deutsche Reich auf seiner Bahn ruhig fortschreitet, ohne sich um den Tadler draußen zu bekümmern. Mußte die Kluft nicht immer größer werden? Zuletzt mischt sich auch etwas verletzte Eitelkeit hinein: die Deutschen sind zu plump, um ihn überhaupt zu verstehen! Was hat er mit den Deutschen gemein? „Ich bin ein Zufall unter den Deutschen!" Manche seiner Aeußerungen über den deutschen Charakter mögen ja richtig sein, aber in seinem Aerger geht er über alles Maß hinaus. Die Deutschen sind ihm eine beklagenswert deraisonnable Rasse, der man auch heute immer noch zuerst den Kopf zu waschen hat.[9] Nicht Deutscher will er mehr sein, sondern Europäer. Den einst viel gebrauchten Namen eines Weltbürgers verschmäht er, die Welt enthält zu viele Nationen, mit denen man sich nicht ohne weiteres verbrüdern möchte. Es ist Weltbürgertum mit Aristokratismus gemischt, was ihn den Namen des Europäers bevorzugen läßt, obwohl er zugiebt, daß an diesem Europäertum durchaus nicht alle Völker des wirklichen Europas teil haben. Also es ist nur der edlere Teil Europas, aus dem die Menschen der Zukunft, die Erstlinge des 20. Jahrhunderts hervorgehen, zu denen er sich rechnet. Aber bei allem Deutschenhasse bricht doch auch wieder ein anerkennendes Urteil hervor. Giebt er doch seinem letzten Ideal, dem Raubmenschen, den Namen blonde Bestie, wobei es nicht viel ausmacht, daß er hinzufügt, auch die Kelten seien blond gewesen, und zwischen den Germanen und den jetzigen Deutschen bestehe

kaum eine Begriffs-, geschweige denn eine Blutsverwandtschaft.[10]

Bei diesen heftigen Angriffen gegen Staat, Vaterland und nationale Eigenart möchte uns wohl die Frage kommen: stimmt das eigentlich zu Nietzsches Grundanschauungen? Sind diese Angriffe wirklich die naturgemäße Folge seiner Grundansichten?

Nietzsche legt allen Nachdruck auf den Leib, der bildet das Wesen des Menschen, die Seele ist nur eine Eigenschaft des Leibes. Wenn diese Anschauung einmal gilt, gilt sie dann nur vom einzelnen Menschen und nicht auch zugleich von den Vereinigungen der Menschen, den Völkern, und von der Menschheit überhaupt? Müßte dann nicht gerade den äußeren, materiellen Dingen, den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Verhältnissen die allergrößte Aufmerksamkeit zugewandt werden, da diese doch den stärksten Einfluß auf das geistige Leben üben müßten? Aber diese Dinge gerade werden von Nietzsche verachtet. Sonst sucht er überall das Ursprüngliche, Wirkliche, Greifbare zu erfassen im Unterschiede von allem bloß Begrifflichen, Eingebildeten, Gemachten. Sollte das nicht auch hier auf diesem Gebiete angebracht sein? Wenn Nietzsche die Individualität des Einzelnen so stark betont, warum nicht auch die Individualität eines ganzen Volkes? Welchen Einfluß üben Land und Volk und Volkscharakter auf den Einzelnen aus? Muß nicht das Lebensbild ganz unvollständig sein, wenn gar nicht beachtet wird, wie doch der Einzelne zu voller Individualität immer erst auf dem Boden eines bestimmten Landes und Volkes sich entwickelt? Der Einzelne sowohl wie auch das Volk, in dem er lebt, sind Wirklichkeiten. Was ist dagegen jenes Europäertum,

von dem Nietzsche so viel redet? Zunächst doch nur ein Begriff, eine Abstraktion, von Menschen gebildet, aber nicht von der Natur gegeben. Nietzsche bewegt sich auch hier in Extremen. Er läßt nur zweierlei gelten: völligen Individualismus und jenes Europäertum. Allerdings stehen diese beiden sich kaum als Gegensätze gegenüber, sie gehen vielmehr ineinander über, sofern jenes Europäertum zunächst ein Begriff ohne Inhalt ist, den jeder sich nach seiner Liebhaberei ausfüllen kann. Dem Deutschen aber sein Deutschtum nehmen heißt ihn noch lange nicht zum Europäer machen, sondern zu einem Engländer oder Franzosen, kurz zu einem Gliede derjenigen Nation, die dem seines Volkscharakters Beraubten mit der kräftigsten Eigenart entgegentritt. Es könnte fast erheiternd wirken, wenn es nicht beschämend wäre, wie Nietzsche immer gerade den Deutschen zum Zielpunkt nimmt, um ihm seine nationale Eigenart zu wehren, während er andere, wie Franzosen oder Russen, um ihrer Eigenart willen lobt. Am Anfang hat er den Deutschen einmal vorgeworfen, ihre Kultur sei ein kosmopolitisches Aggregat;[11] nun sollen sie geradezu Kosmopoliten werden. Sonst erkennt er es als durchaus berechtigt an, daß ein kräftiges Volk auch seinen besonderen Willen habe, einen Willen, der sich unwillkürlich in den Volksgöttern verkörpere. Wie spottet er darüber, daß die Christen sich einen kosmopolitischen Gott zurecht gemacht haben! Also Gott, der nach seiner Ansicht ein Spiegelbild der Volksinstinkte ist, soll kein Kosmopolit sein, aber das Volk selbst, das deutsche Volk möchte er zum Weltbürgertum verleiten.

Wenn es wirklich einmal dazu kommen wird, daß die jetzt noch so verschiedenen Völker unseres Erdteils sich

untereinander und mit denen Amerikas zu einem Volksganzen verschmelzen, dann soll es doch nicht in der Weise geschehen, daß eines von ihnen, das deutsche Volk, seine Eigenart aufgiebt, damit andere die ihrige nur um so kräftiger jenem Europäertum aufprägen, sondern nur so, daß der Deutsche sein Bestes in möglichster Fülle in jenes Volk der Zukunft mit hineinträgt. Wer für jenes eintritt, der steht nicht in der vollen Gegenwart, sondern auf jenem weltbürgerlichen Standpunkt, der einst unsren Vätern eigen war, und mit welchem sie sich über ihre politische Ohnmacht hinwegtäuschten. Und auf diesem Standpunkt steht Nietzsche. Es ist ein Standpunkt der Vergangenheit, nicht der einer kräftigen Zukunft.

Nietzsche sagt geradezu: politisch geschwächte Zeiten leisten für die Kultur das Allerhöchste, ein Volk verjüngt sich auf dem politischen Krankenbett.[12] Ist das richtig oder nicht? Man wird allgemein zugeben, daß, um hohe geistige Güter zu erzeugen, die politische Thätigkeit nicht ausschließlich alle Kräfte in Anspruch nehmen darf. Wir wissen auch, daß Zeiten politischen Elends gerade zur Wiedergeburt eines Volkes führen können. Aber dann ist der Niedergang nur äußerlicher Art, während im Innern das Emporstreben bereits wieder begonnen hat. Doch solche Gedanken hat Nietzsche schwerlich bei jenem Satze im Sinne gehabt. Was ist Kultur? Wenn man das Wort in dem Sinne versteht, wie es so oft von Nietzsche verstanden wird, nämlich daß Kultur in der Erzeugung mächtiger Persönlichkeiten mit ungebrochenen Instinkten bestehe, so mag jener Satz richtig sein. Gerade im Sumpfe entwickeln sich oft die üppigsten Pflanzen. Aber durchaus falsch ist der Satz, wenn wir ihn so ver-

ſtehen ſollen, daß ein Volk, um zu hoher Geiſtesbildung zu gelangen oder ſie ſich zu erhalten, auf jede politiſche Größe verzichten müſſe. Und in dieſem Sinne möchte Nietzſche dieſen Satz unſrem Volke anſreden. Große politiſche Erfolge haben in einem geſunden Volke auch große geiſtige Fortſchritte im Gefolge, man muß ſie nur auch abzuwarten wiſſen und ſie nicht beinahe ſchon auf dem Schlachtfelde vor Augen ſehen wollen. Was vom Einzelnen gilt, gilt auch vom Volke, daß in einem geſunden Körper eine geſunde Seele wohne. Weil das aber ſo oft vernachläſſigt wird, ſo kann es kommen, daß in der Pflege des Körpers, der politiſchen Gemeinſchaft, zunächſt viel nachzuholen iſt, während dann, wenn die politiſche Gemeinſchaft ſtark und feſt gegründet iſt, auch den geiſtigen Gütern die Aufmerkſamkeit ungeſtörter ſich zuwenden kann. Aber jener Grundſatz Nietzſches geht darauf hinaus, die Ohnmacht des politiſchen Lebens, alſo geradezu die Krankheit des Leibes zu fordern, damit die Seele, die geiſtige Thätigkeit um ſo mehr blühe. Man vernachläſſige oder ruiniere nur erſt tüchtig den Leib, dann wird man ſehen, was für die Seele übrig bleibt.

Hat Nietzſche überhaupt einen offenen Blick gehabt für das wirkliche Leben? Er lieſt ja ſehr gut in der einzelnen Seele; aber vermag er die Strömungen zu durchſchauen, welche ein Volk, eine Zeit erfüllen? In ſeinen erſten Schriften berührt er ſich in der That mit verſchiedenen geheimen Strömungen unſerer Zeit. Iſt das ſpäter auch noch ſo der Fall geweſen? Er dürſtet nach Leben, er will zum Leben ja ſagen, aber verſteht er das Leben? verſteht er es in ſeiner wirklichen Beſchaffenheit? Er hungert nach Realitäten, aber alle die

Realitäten, wie sie ihm in Volk, Staat, Politik, Schule, Universität, Industrie, Handel und Wandel entgegentreten, verachtet er. Er hungert nach Realitäten, aber wenn ihm eine solche in die Nähe kommt, dann erschrickt er und zieht sich in das leere Gehäuse seiner Theorien zurück.

Er fordert, wo es sich um wissenschaftliche Dinge handelt, überall ein Zurückgehen auf die Geschichte. Aber wo es sich um das eigene Volk handelt und die in ihm wirksamen Richtungen und Kräfte, wie sie vorwärtsdrängend oder zurückhaltend einander ablösen oder nebeneinander herlaufen, und wie eine jede Strömung auch wieder ihre besondere Zeit und damit ihr relatives Recht hat, da scheint ihm das Verständnis ganz auszugehen.

Er weiß, welche Rolle die unbewußt in einem Volke thätigen Triebe und Instinkte spielen. Aber wo diese Kräfte nun in großen Völkerkatastrophen hervortreten, da sieht er sie kaum. Wie kann er sonst den Satz schreiben, die großen Kriege der Gegenwart seien die Wirkungen des historischen Studiums?[18]

Hat er wirklich unsere Zeit und ihre Vorgänge verstanden? Er sieht überall nur noch Auflösung, Decadence. Er schreibt: wir alle sind kein Material mehr für eine Gesellschaft. Er meint, daß uns alle Instinkte abhanden gekommen seien, aus denen Institutionen hervorwachsen. Kann man wirklich das neugegründete Deutsche Reich derartig übersehen? Oder ist es wirklich so schwach, daß es weiter nicht in Betracht kommt, wie Nietzsche beinahe anzunehmen scheint, da er die Demokratie und alles, was von ihr beeinflußt ist, auch das Deutsche Reich kurzweg als „Verfallsform des Staates" ansieht? Wir haben gemeint, in jenen Jahren, insbesondere dem Kriegsjahre

seien gewaltige, die Welt in Staunen setzende Thaten geschehen. Aber Nietzsche vermißt in den Thaten der Zeit den starken, vollen Ton, es sind plötzliche Schläge, aber kein rollender Donner! Behandelt er doch unser deutsches Volk so, als ob es eigentlich nur noch Geschichte studieren, nicht aber selbst Geschichte machen könne![14]

Nietzsche gehört zu den Leuten, welchen es das eigene Volk nie recht machen kann. Haben wir kriegerische Erfolge, so ruft er: das verdankt ihr doch nur der rohen Kraft, aber die Kultur, die Geistesbildung fehlt euch. Später verherrlicht er die rohe Kraft, die sich im Raubmenschen verkörpert. So müßte er nun wenigstens mit den Deutschen, so wie er sie auffaßt, zufrieden sein. Aber nein, in der Gegenwart darf sein Ideal nicht liegen, sondern in der Vergangenheit, wo man es sich hinterher selbst zurechtschneiden kann. Nun verherrlicht er Napoleon. Wie würde er über Napoleon geurteilt haben, wenn er zu seiner Zeit und unter seinem Regiment gelebt hätte?

Er ist erfüllt von Sehnsucht nach großen Persönlichkeiten, die ferne von aller Weichherzigkeit mit rücksichtsloser Gewalt die Völker zu Staaten zusammenschweißen. Unter diese gewaltsamen Naturen rechnet er doch gewiß Bismarck. Dann mußte er ihn doch von seinem Standpunkt aus mit Jubel begrüßen. Aber nein. Bismarck lebt ihm in viel zu unmittelbarer Nähe. Dieser Größe gegenüber ist es beinahe, als ob er seine eigenen Grundsätze ganz vergessen hätte. Er, der so sehr nach Realitäten dürstet, sieht herab auf den „großen Realisten"; der alle überlieferten Grundsätze zur Auflösung bringt, macht es Bismarck zum Vorwurf, daß er ohne Grundsätze sei; der allen Wert auf die Triebe legt, hat an Bismarck

auszusetzen, daß er von starken Grundtrieben beherrscht sei. In einem aber hat Nietzsche recht, nämlich in dem Satze, den er einst in seiner Schrift über den Nutzen und Nachteil der Historie geschrieben: immer stand der Schaffende im Nachteil gegen den, der nur zusah und nicht selbst die Hand anlegte, wie zu allen Zeiten der politische Kannengießer klüger, gerechter und überlegsamer war als der regierende Staatsmann.[15]

Einen Bismarck hat er nicht verstanden, einen Luther ebensowenig; was bedeuten aber diese beiden für die deutsche Volksseele! Und wer diese beiden nicht versteht, wie vieles wird dem vom deutschen Wesen verborgen bleiben!

Diese beiden waren schöpferische Naturen. Und gerade die schöpferische Kraft wird von Nietzsche so hoch gepriesen. Er will ja selber schaffen, neue Werte schaffen, in vielen Worten rühmt er den schaffenden Willen. Aber gerade hier tritt uns die ganze Hohlheit seiner Ziele entgegen. Ja er will neue Werte schaffen, d. h. Wertbegriffe aufstellen, aber sie in die Praxis einführen, sie im Leben verwirklichen, das betrachtet er nicht als seine Sache. Er ist nur schöpferisch in der Theorie, daher entbehren aber auch seine Ziele, insbesondere der Uebermensch, jedes Lebensinhalts. Er kommt einem vor wie ein Mann, der sich in seinem Kopfe Hypothesen ausspinnt, aber es völlig anderen überläßt, die nötigen Experimente dazu zu machen. Die einzigartige schöpferische Kraft, die unserem Volke in diesem Jahrhundert beschieden war, hat dieser „schaffende Geist" gar nicht erkannt.

Nietzsche betrachtet sich als einen der Erstlinge, der Frühgeburten des kommenden Jahrhunderts, er rechnet sich zu den Modernsten der Modernen. Man könnte da-

gegen im Ernste fragen: ist er auf diesen Gebieten, wo es sich um unmittelbare Wirklichkeit handelt, überhaupt modern gewesen? Oder sollen wir das modern nennen: auf irgend welche ferne Zukunft spekulieren, aber der Gegenwart und ihren treibenden Kräften verständnislos oder abwehrend gegenüberstehen? Er hat — was er sonst gerade verabscheut — doch am meisten Verständnis für das Faule und Faulige am modernen Leben, nicht aber für seine jungen und gesunden Kräfte. Er meint in der Zukunft zu leben, aber im wesentlichen lebt er in der Vergangenheit, die er sich in die Zukunft hineinversetzt. Seine eigentliche Heimat hat er in jener schöngeistigen Zeit, die sich selbst genießt, in Ideen schwelgt, mit Ideen arbeitet, ohne aber praktisch zu wirken, ja ohne Vorstellung von dem Werte praktischen Wirkens. Dahin weist auch sein ehemaliges Dreigestirn: der Künstler, der Heilige, der Denker. Gewiß, wir wollen diese drei hochhalten! Aber das eigenartige moderne Leben hat eben zu diesen alten Idealen noch andere, neue Ideale hinzugefügt, oder richtiger, es hat eine Reihe von Problemen aufgeworfen, aus denen, je mehr sie Beantwortung finden, auch immer neue Ideale hervorwachsen, oder durch die den alten Idealen neuer Lebensinhalt zugeführt werden soll. Das sind alle die Probleme des modernen staatlichen, industriellen, sozialen Lebens. Soll der Heilige, von dem Nietzsche einst träumte, etwa in der Einsamkeit leben? Ist nicht das gerade ein modernes Problem, wie sich dieser Heilige innerhalb der heutigen staatlichen und sozialen Verhältnisse, inmitten der rastlosen modernen Arbeit zu bewähren habe? Aber diese Arbeit versteht Nietzsche nicht, er sieht nur ihre Schattenseiten, nicht ihren sittlichen Grund, er weiß

nichts von dem Ganzen eines Volkes, dem der Einzelne zu dienen habe, es fehlen ihm gewisse christliche Gedanken, durch die aber gerade die modernen Probleme zu Problemen werden. Oder soll man wirklich die gewaltsame Trennung der Menschen in Herren und Sklaven — der einzige praktische Gedanke, auf den Nietzsche hinauskommt, — für eine Lösung der sozialen Frage halten?

Kurz, was Nietzsche selbst am Anfang so scharf verurteilt hat, davon trägt er selbst noch ein gutes Stück in sich, nämlich vom deutschen Gelehrten, vom Professor, der fern vom praktischen Leben den schöpferischen Kräften der Zeit oft verständnislos gegenübersteht, aber voll Selbstschätzung nicht aufhört, seine einsamen Ideale zu verkündigen. Wie er sich seinem Vaterlande gegenüberstellt, wie er sein angebliches Weltbürgertum rühmt, kommt er uns vor wie eine Erinnerung aus alter, glücklich überwundener Zeit. Er hat sich selbst von seinem Volke gewandt; so braucht das deutsche Volk ihn nicht erst von sich abzustreifen. Er nennt sich eine Ausnahme unter den Deutschen. Ja, Gott sei Dank, nur eine Ausnahme! Möge die Ausnahme nie wieder Regel werden!

Dritter Teil.

Die Bedeutung der Philosophie Nietzsches.

Die Bedeutung der Philosophie Nietzsches.

Jede Philosophie, die lebensfähig sein will, muß losgelöst von ihrem Urheber durch sich selbst bestehen können. Wird die Philosophie Nietzsches in sich selbst Bestand haben? Was uns an ihr besonders auffällt, ist die Menge von Widersprüchen, aus denen sie sich zusammensetzt. Daß sie überhaupt Widersprüche enthält, darf uns nicht verwundern. Es wird kaum je einen Denker geben, der sich in seinen Ansichten bis zu völliger Widerspruchslosigkeit durchgearbeitet hätte. Und wenn es doch jemandem gelänge, so würde es wahrscheinlich auf Kosten der Wahrheit geschehen, indem man sich einseitig auf ein einzelnes Lebensgebiet versteift und die anderen vernachlässigt. Denn das Leben schließt sehr verschiedenartige Stücke in sich, die sich scheinbar zusammenhangslos nebeneinander und übereinander lagern, sodaß, wer sie alle umfassen und jedem dabei in seiner Weise gerecht werden möchte, sich zunächst in eine Menge von Widersprüchen verstrickt fühlt, aus denen er einen Ausweg nur dadurch gewinnen kann, daß er zu allererst einmal die einzelnen Stücke sauber voneinander zu scheiden lernt. Aber solche nüchterne Scheidung ist nicht Nietzsches Sache. Er mengt vielmehr alles durcheinander. Er möchte alles nach einem einzigen Rezepte zurichten. Aber er steht doch auch wieder im Leben. Er dürstet geradezu nach Leben. Er möchte

ihm in seiner ganzen Fülle gerecht werden. So häufen sich die Widersprüche, und statt sich durch sie hindurchzubahnen, gerät er nur immer tiefer in sie hinein. Die einzige Art, sich diese Widersprüche erträglich zu machen, ist die, sie in ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge zu erfassen. Es ist zuletzt sogar ein anziehendes Schauspiel, die Entwickelung zu beobachten, wie ein Widerspruch sich fast unvermeidlich an den anderen reiht. Man erhält eine Linie, die beständig auf und nieder steigt, in ihrem Gesamtverlaufe aber sich allmählich von der Höhe in die Niederungen hinabsenkt. Wie aber, wenn man, ohne auf die zeitliche Entwickelung zu achten, die Widersprüche unmittelbar nebeneinander sieht? Wenn man, wie es Nietzsche selbst zuletzt gethan zu haben scheint, alle die Gesichtspunkte der verschiedenen Perioden und Schriften unterschiedslos als im wesentlichen gleichberechtigt nebeneinander stellt? Jene zahlreichen Leser, die planlos, wie eben der Zufall es fügt, ein Buch nach dem anderen lesen und verschlingen, welches Bild werden sie zuletzt in ihrem Kopfe davontragen?

Es ist nicht nötig, alle die Widersprüche noch besonders zusammenzustellen, es genügt, sie nach ihrem wesentlichen Inhalt zu kennzeichnen. Realismus und Idealismus, Moralität und Immoralität, Sein und Werden, Einheit und Vielheit, Bedingtheit und Unbedingtheit, Gesetzmäßigkeit und Zufall, Chaos und Zweckmäßigkeit, Schöpferkraft und Fatalismus, schroffes Hervorkehren der Individualität und wiederum deren vollständige Auflösung — solcher Art sind die Gegensätze, zwischen denen sich Nietzsche hin und her bewegt.

Wenn er auf eine Zeit hofft, wo der Staat einmal

ganz aufhört, und zugleich die Gewaltmenschen preist, welche in rücksichtsloser Herrschsucht die Völker zu Staaten zusammenschweißen,[1] wenn er den Krieg als ein Erziehungsmittel rühmt und doch dem Zeitalter der nationalen Kriege nur noch einen Zwischenaktscharakter zuspricht und unser modernes Militärwesen als einen lebendigen Anachronismus hinstellt,[2] wenn er der rastlosen Arbeit unsrer Zeit gegenüber die Muße der Alten, das Sich-Zeit-lassen, den Genuß am Leben empfiehlt und sich selbst dabei in seinem Schaffenseifer als eine sich in sich selbst verzehrende Flamme darstellt, so sind das Widersprüche zwischen Theorie und Praxis, die wohl auffällig genug sind, aber den Kern seiner Philosophie nicht eigentlich berühren. Zu dieser Art wollen wir alle jene Widersprüche rechnen, die sich auf Staat, Politik und Vaterland beziehen. Von denen sehen wir hier völlig ab und reden nur noch von dem, was man seine eigentliche Philosophie nennt. Viel bedenklicher sind die Widersprüche, die unmittelbar seine Grundgedanken selbst betreffen. Gilt die Wahrheitsliebe nur bedingungsweise oder unbedingt? Nietzsche bejaht das eine wie das andere. Ueber diesen Widerspruch ist er nie hinausgekommen. Auf der einen Seite betont er die rücksichtsloseste Wahrheitsliebe, die so lange zweifelt, als noch irgend welche Möglichkeit eines wenn auch noch so willkürlichen Zweifels vorhanden ist, und die es daher zu einer Ueberzeugung überhaupt nicht mehr kommen läßt; auf der anderen Seite führt er selbst eine Reihe von Gesichtspunkten ins Treffen, die die Wahrheitsliebe völlig aufheben müssen. Jeder Mensch bedarf eines Horizonts, eines Wahns, um zu leben, zu schaffen, so heißt es am Anfang. Nachher wird

der Nachdruck darauf gelegt, daß die Wahrheit lebenerhaltend sei; hinter unseren Meinungen stehen die Triebe, die sich in ihnen wiederspiegeln, hinter dem Willen zur Wahrheit steht der Wille zur Macht. Zuletzt langen wir bei dem Satze an: nichts ist wahr, und alles ist erlaubt.

Die Moral bekämpft er derart, daß genau genommen gar kein Raum für sie mehr übrig bleibt. Und dennoch kann er nicht auf Moral verzichten, er möchte eine höhere, die wahre Moral begründen. Vorwärts, aufwärts möchte er die Menschen ziehen in ungestilltem Verlangen nach einem Besseren; aber „es giebt ja gar kein Vorwärts, kein Aufwärts" sagt sein kritischer Verstand. „Jedes Wesen ist neben dem Menschen auf einer gleichen Stufe der Vollkommenheit".[3] In heißer Liebe zum Leben, zum wirklichen warmen Leben will er alles gutheißen, was das Leben bringt und nur noch ein Jasager sein, aber er kann dabei keine Ruhe finden, denn wie wäre es möglich, alles ohne Unterschied gutzuheißen? So bleiben wir mitten im Widerspruche stehen.

Was man Welt nennt, ist ihm eine Vielheit von mannigfaltigen, beständig wechselnden Dingen, ohne Einheit, ja ohne daß man auch nur ein Ding in verschiedenen Zeitpunkten als ein und dasselbe zu erfassen vermöchte, also eine Auflösung in zahllose Einzelheiten, genau genommen in soviel Einzelheiten, als es Augenblicke giebt, wobei wir noch immer voraussetzen, daß es Augenblicke giebt, die schließlich doch auch noch auf Rechnung des Menschen gesetzt werden müssen. Wie spottet er über jene Zurückgebliebenen, die immer noch dieser Mannigfaltigkeit eine Einheit, diesen Aeußerlichkeiten ein Inwendiges zu Grunde legen, diese Metaphysiker oder Hinter-

weltler. Und dennoch redet auch er mehr und mehr von solchem Einen, das allem zu Grunde liegt, dem Willen zur Macht! Er weiß zwar, daß Wille ja nur ein Wort ist, ein Wort, mit dem man etwas Mannigfaltiges bezeichnet, aber kein einheitliches Ding — aber das schadet nichts, er redet doch unbeirrt weiter von dem Willen zur Macht, der alles Lebendige ohne Ausnahme beseelen soll.

Es giebt keine Gesetze in der Natur und keine Zwecke, alles ist Zufall, alles ist Chaos; und dennoch kann er nicht umhin, immer wieder eine einheitliche Ordnung vorauszusetzen, in der alles unauflöslich miteinander verkettet ist, und aus der das Einzelne gerade in dieser Weise und mit diesem Ziele hervorwächst.

Was lebendig ist, kann er sich nicht anders als persönlich denken. Daher ist er ein Feind aller mechanischen Naturerklärung. Die Naturvorgänge möchte er als die Aeußerung von Trieben fassen, denen auch zuletzt der eine Trieb, der Wille zur Macht, zu Grunde liegt. So belebt sich ihm Wald und Feld, er verkehrt mit den Tieren als Personen, auch die Natur, das Leben treten aktiv vor ihn hin; aber wehe, wenn etwa jemand kommen und von einem lebendigen Gott reden wollte. Und wie sehr er die Persönlichkeit in den Vordergrund stellt, zuletzt geht doch seine ganze Philosophie darauf hinaus, alle Persönlichkeit zur Auflösung zu bringen.

Werden und Sein, diese Begriffe spiegeln sich auch in seiner Auffassung des Menschen wieder. Sei, was du bist! lautet einer seiner Grundsätze. Hier wird doch jedesfalls in irgend einem Sinne ein Sein des Menschen vorausgesetzt. Ein anderer seiner Aussprüche lautet: nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt! Hier wird das

menschliche Wesen in den nimmer stillstehenden Strom des Werdens hineingeworfen. Ist es das Ich des Menschen, in dem jenes Sein besteht, und das nun in diesem Werden und Wandeln sich entfaltet? Aber giebt es denn ein Ich im Menschen? einen selbständigen Mittelpunkt? Was ist es denn, was in uns lebt, denkt, schafft? Ein Grundgedanke Nietzsches lautet: die ganze Vergangenheit, Menschheit und Tierheit, lebt in uns fort, denkt, dichtet in uns fort. Was bleibt da noch Besonderes für unser Ich übrig? Und wie nimmt sich dem gegenüber der Satz aus: sei, was du bist?

Das ist der verhängnisvollste Widerspruch, weil er den innersten Kern in dem Gedankenbau dieses Mannes trifft: das Ich ist nur ein erdichteter Begriff, die menschliche Persönlichkeit ist keine Einheit, ohne selbständigen Mittelpunkt, ihr Wesen ist der Leib, also eine Vielheit, eine Vielheit von Trieben, und diese Triebe sind samt allem, was aus ihnen an Gedanken hervorwächst, das ganz notwendige und unvermeidliche Erzeugnis anderweitiger Einflüsse. Und dieser selbe Mensch soll sein ein schaffender Wille, eine erste Bewegung, ein aus sich rollendes Rad, soll sich Ziele setzen und Werte erzeugen und das Chaos um sich herum in Ordnung und den Zufall in selbstgewollte That verwandeln. Kann man sich einen Gegensatz größer denken?

Aber Nietzsche wird, indem er solche Gegensätze neben einander stellt, immer zugleich sein eigener Kritiker. Man braucht nur neben den einen Ausspruch den entsprechenden anderen zu setzen. Zarathustra ruft: ich koche mir noch jeden Zufall in meinem Topfe. Alles „es war" umzuschaffen, bis der Wille spricht: Aber so wollte ich es! So

werde ich's wollen — das erst ist Erlösung. Was sagt Nietzsche dazu, der sonstige Nietzsche? Was der sagt, ist schon oben erwähnt worden: wir lachen über den, welcher aus seiner Kammer tritt in der Minute, da die Sonne aus der ihren tritt, und sagt: „ich will, daß die Sonne aufgehe"; und über den, welcher ein Rad, nicht aufhalten kann und sagt: „ich will, daß es rolle"; und über den, welcher im Ringkampf niedergeworfen wird und sagt: „hier liege ich, aber ich will hier liegen!" Aber, trotz allem Gelächter! machen wir es denn jemals anders als einer von diesen dreien, wenn wir das Wort gebrauchen: „ich will"?[4]

Man ist geneigt, den Zarathustra als den Höhepunkt in Nietzsches Schaffen anzusehen. So ist es auch natürlich, daß dieser Gegensatz hier auf der Höhe am allerschärfsten zum Ausdruck kommt. Der Mensch aus eigenstem Innern heraus, nicht etwa auf Grund einer Anlage oder auf Veranlassung eines Gebots, sondern ganz ausschließlich nur aus seinem Willensentschluß heraus sich ein eigenes, neues, allerhöchstes Ziel setzend, und auf der anderen Seite alles unabänderlich bestimmt, das Größte wie das Allerkleinste, auch der Mensch mit allen seinen Schicksalen und Gedanken, alles so unabänderlich fest bestimmt, daß irgend ein Neues gar nicht mehr möglich ist und alles Alte sich beständig im Kreise herumdreht — dort die ureigenste Schöpferkraft, hier die vollendetste Ohnmacht, das sind die Gegensätze, die in den Begriffen des Uebermenschen und der Ewigen Wiederkehr ihren Ausdruck finden. Es ist etwas Unbegreifliches in der Harmlosigkeit, mit der man Nietzsche diese beiden Begriffe so vielfach nachgesprochen hat, ohne den in ihnen enthaltenen Gegensatz auch nur zu gewahren.

Es ist geradezu ein Nest von Widersprüchen, das Nietzsche in seiner Philosophie zurecht gemacht hat. Er sieht überall nur Chaos, und wo er noch Ordnung findet, da zerstört er sie und setzt das Chaos an seine Stelle. Damit macht er zuletzt jede Wissenschaft, jede Philosophie unmöglich. Wissenschaft und Chaos sind vollkommene Gegensätze. Alle Wissenschaft geht im Grunde darauf aus, an den Dingen gewisse gemeinsame, gleichartige, regelmäßige Züge aufzudecken, die sich allmählich zu Regeln und Gesetzen verdichten, so daß, was vorher ein wildes Durcheinander schien, immer mehr als ein geordnetes Ganzes sich enthüllt. Das letzte Ziel der Wissenschaft ist niemals, die Ordnung in Chaos zu verwandeln, sondern in dem vermeintlichen Chaos vielmehr die Ordnung aufzufinden. Wenn sie doch gelegentlich die Ordnung auflöst und Chaos an ihre Stelle setzt, so thut sie es doch nur, weil sie jene Ordnung als falsch erkannt hat, und weil sie eine richtigere, entsprechendere Ordnung entdecken möchte. Wer aber beim Chaos stehen bleibt, der baut nicht eigentlich an der Wissenschaft, sondern liefert höchstens den Platz und vielleicht noch einiges rohe Material für die künftige Wissenschaft.

So steht es um Nietzsches Philosophie. Sie ist im wesentlichen negativer Art. Die beiden Werke, in denen er positive Ziele aufzustellen sich anschickt, sind bezeichnenderweise unvollendet geblieben. Das sind jene Vorträge über die Zukunft unsrer Bildungsanstalten aus der ersten Baseler Zeit und der Zarathustra. Was Nietzsche einmal von der Gerechtigkeit sagt, läßt sich auch von seiner Philosophie behaupten: sie endet wie jedes gute Ding auf Erden sich selbst aufhebend.[5] Deshalb kann meines Erachtens davon,

daß sie in sich selbst Bestand habe, keine Rede sein. Daher kommt es wohl, daß man trotz aller Nietzsche-Litteratur doch so wenig den Versuch gemacht hat, diese Philosophie in sich selbst zusammenzufassen und als Ganzes zur Darstellung zu bringen. Man behandelt sie mehr als ein persönliches Bekenntnis ihres Urhebers, als ein Stück seiner Lebensgeschichte und hebt mehr oder weniger die allgemeineren Züge heraus, ohne sich allzuviel um die tiefer liegenden Probleme zu kümmern. Kann das genügen? Oder ist es nur deutsche Pedanterie, die uns veranlaßt, mehr dem Einzelnen nachzugehen und auch scheinbar längst überlebte Fragen, mit denen sich doch auch Nietzsche genug herumgequält hat, wieder ans Licht zu ziehen?

Man wird sagen, diese persönliche Art sei ja gerade das Eigene an dieser Philosophie, so daß sie von der Persönlichkeit des Philosophen gar nicht losgetrennt werden könne; es sei genug und für ihre Rechtfertigung hinreichend, daß Nietzsche in ihr gelebt habe. Aber ist das wirklich genug? Warum studiert man Nietzsches Werke? Nur um zu erfahren, daß er in diesen Gedanken lebte? Oder nicht vielmehr, um zu versuchen, ob nicht auch *wir* in diesen Gedanken leben können, ob sie nicht in uns weiter wirken und immer Neues, Besseres erzeugen können? So müssen sie sich doch in irgend einer Weise von ihrem Urheber loslösen und sich in sich selbst zusammenfassen lassen. Ist das bei solchen Widersprüchen möglich?

Wenn ich so über diese Philosophie als Ganzes urteile, so soll damit durchaus nicht geleugnet sein, daß sie nicht doch von großem Einflusse und zugleich von eigenartigem Werte sei. Ihr Einfluß rührt zu einem guten Teile mit daher, daß dieser Unzeitgemäße weit mehr Zeit-

gemäßes an sich hat, als er selbst sich wohl eingestehen mochte. Sie hat eine ganz eigenartige Bedeutung als Symptom für die Strömungen, welche in wirrem Durcheinander die Gegenwart erfüllen. Irgendwo berührt er immer eine Seite der heutigen Seele, eine wunde fragwürdige Seite oder ein geheimes Sehnen. Als ein gährender Geist, der nirgends zur Ruhe kommt, ist er ein Spiegel jener gährenden Bewegung, die durch den Geist unsrer Zeit geht. Man ist viel zu unruhig, zu unstet, um langen, zusammenhängenden Untersuchungen mit vollem Ernste sich hinzugeben. Dem kommt er mit seinen beständig wechselnden, in allen Farben schillernden Aphorismen entgegen. So wenig es auch seine Absicht ist: er ladet geradezu ein, nicht zum Studieren, sondern zum Naschen. Die moderne Seele kann keine feste Speise vertragen, so bietet er ihr flüssige Nahrung. Ueberraschende Einfälle, blitzartige Gedanken, hohe Empfindungen, aber ohne Ausdauer, ohne Nachwirkung, ohne entsprechende That! Mancher erschrickt über die Keckheit seiner Sprache, z. B. wenn er seinen Atheismus bekennt; aber er spricht doch nur aus, was Tausende denken, was Tausende nicht zu sagen wagen, was Tausende vielleicht gar nicht vor sich selbst zu bekennen wagen. Dadurch wird er vielen recht unbequem, und gerade solchen, die ihm sehr nahe stehen, aber die letzten Folgerungen aus ihren Ansichten nicht zu ziehen oder wenigstens nicht auszusprechen wagen. Anderen aber kommt er vor wie ein Befreier, ein Befreier ihres innersten Selbst, den sie mit Jubel begrüßen.

Man bedenke nur, in welch engen kirchlichen Begriffen die große Menge auch unsrer Gebildeten noch heutzutage aufgezogen wird; welchen Eindruck muß es machen, was

man sich selbst kaum leise zu gestehen wagt, mit einem Male in rücksichtsloser Offenheit verkündigt zu finden, zugleich mit dem lebhaftesten Appell an die Wahrhaftigkeit: pfui über den Feigling, der sich nicht zur Wahrheit hindurchwagt! Jener Zustand des Jünglings, wie halb scheu halb lüstern der überlieferten Anschauung und Sitte gegenüber das eigene nach Freiheit dürstende Urteil sich hervorwagt, ist vielleicht kaum je so treffend geschildert worden als von Nietzsche im Vorwort zum ersten Band der Schrift „Menschliches, Allzumenschliches". Kein Wunder, wenn die Jugend darin sich selbst erkennt, wenn sein Einfluß auf die Jugend besonders groß ist. „Deine Erzieher vermögen nichts zu sein als deine Befreier . . jeder Mensch ist ein einmaliges Wunder . . Sei du selbst. Jede junge Seele hört diesen Zuruf bei Tag und bei Nacht und erzittert dabei . . wir haben uns über unser Dasein vor uns selbst zu verantworten; folglich wollen wir auch die wirklichen Steuermänner dieses Daseins abgeben . . niemand kann dir die Brücke bauen, auf der gerade du über den Fluß des Lebens schreiten mußt, niemand außer dir allein".[6] So weiß er Töne zu finden, die die jugendliche Seele fast berücken können. Es macht nichts aus, daß er, der Wechselvolle, der Jugend auch wieder tüchtig die Meinung sagt. Es ist auch einer der vielen Gegensätze, die in ihm wohnen, daß neben jenen verlockenden Stimmen von Freiheit und ungebundenster Selbständigkeit auch wieder die Erkenntnis laut wird, nur im strengsten Gehorsam bilde sich der Edle, nur der in engem Rahmen zusammengefaßte Geist vermöge Großes zu leisten.

Wie kommt es, daß Nietzsche solche Töne für die jugendliche Seele findet? Der tiefere Grund ist der, daß

er selbst, eine Art Pegasus im Joch, jugendliche Art in seinem Innern trägt und über diese jugendliche Art eigentlich nie hinausgekommen ist. Zu der Eigenart der Jugend rechne ich seine Vorliebe für das Rhetorische, den Widerwillen gegen alles Ueberlieferte, Beengende, Pedantische, und dabei die Sehnsucht nach Menschen, die er verehren, nach Zielen, für die er sich begeistern kann, das Kraft sprudelnde Wesen, dem nichts ferner liegt als trockene Abstraktion, die Abneigung gegen alle Systematik, weil jedes System auch immer einen Zwang bedeutet, die Geringschätzung der Gelehrsamkeit, die mehr und mehr zur Verachtung aller nüchtern ernsten Wissenschaft, insbesondere der Fachwissenschaft, wird, die Vorliebe fürs Genialische, die er auch in die Philosophie hineinträgt, — Philosophie wird ihm zu einer Art Stimmungssache, einer Sache des genialen Blicks, aber man lernt sie nicht, man studiert sie nicht — dahin gehört seine Vorliebe für geistige Abenteuer, für waghalsige Kletterstücke, für das Wandeln an Abgründen, für das Schweben in Adlershöhen, seine Neigung zum Superlativ, zu Einseitigkeiten und Uebertreibungen, sein sich gelegentlich ins Maßlose steigerndes Selbstbewußtsein, das kaum etwas anderes mehr anerkennt, sondern alles umwälzen und umgestalten will, das begeisterte Pathos, wenn er sein höchstes Ziel feiert, und dabei die Hohlheit und Inhaltslosigkeit dieses Zieles, jene Schöpferkraft, die sich in großen Worten entladet, denen eigentlich nirgends eine That entspricht, all das Anstürmen und Niederreißen, dem doch kein Aufbauen gegenübersteht — man möchte zu dieser jugendlichen Art auch seinen Optimismus rechnen, wenn man nicht wüßte, daß dieser immer erst wieder in schwerem Kampf errungen werden mußte;

aber sicher gehört es mit zu dieser Art, wenn er alles zuletzt in einen Topf wirft und, weil er an vielen Stellen Niedergang sieht, nun die ganze Welt der Decadence verfallen erklärt.

Daher kommt es, daß er auch über die Eindrücke seiner Jugendzeit nie völlig Herr geworden ist. Er ist weder Wagner noch Schopenhauer wieder ganz los geworden. Er hat sich nie zu der Höhe emporgeschwungen, von welcher der Mann lächelnd auf seine einstigen Irrtümer herabblickt. Er reibt immer wieder ärgerlich an den Stellen, wo einst seine Ketten gesessen haben. Und in seinen letzten Schriften bricht seine Wut gegen die einst Vergötterten noch einmal hervor, gegen Wagner mit Nennung des Namens, während die Grundzüge Schopenhauers, seine Weltverneinung, seine Empfehlung des Mitleids sich längst für ihn mit dem Christentum verschmolzen haben. Man möchte sich manchmal fragen: wie, wenn er zu anderer Zeit gelebt, unter anderen Einflüssen gestanden, zu anderen Lehrern aufgeblickt hätte? Könnte man nicht fast auf den Einfall kommen, was er einst im Rückblick auf das sogen. junge Deutschland ausgerufen hat, auf ihn selber anzuwenden: o der elenden Verschuldet-Unschuldigen! Denn ihnen fehlte etwas, was jedem von ihnen entgegenkommen mußte, eine wahre Bildungsinstitution, die ihnen Ziele, Meister, Methoden, Vorbilder, Genossen geben konnte, und aus deren Innerem der kräftigende und erhebende Anhauch des wahren deutschen Geistes auf sie zuströmte. So verkümmern sie in der Wildnis, so entarten sie zu Feinden jenes im Grunde ihnen innig verwandten Geistes, so häufen sie Schuld auf Schuld, schwerere als je eine andere Generation gehäuft hat, das Reine be-

schmutzend, das Heilige entweihend, das Falsche und Unechte präkonisierend.[7]

Worin ist nun der eigentliche Wert seiner Schriften zu suchen? Ich meine: im Besondersten und im Allgemeinsten, am wenigsten aber in dem, was dazwischen liegt, worauf er selbst samt seinen Anhängern wohl den größten Wert gelegt hat.

Daß er im einzelnen eine Fülle geistvoller Gedanken, glücklicher Beobachtungen, mustergiltiger Sprüche geschaffen hat, ist bekannt. Wenn man ihn erst einmal soweit überwunden haben wird, daß man durch sein Vorgehen weder geärgert noch auch in Versuchung geführt wird, wenn man es erst fertig bringt, über alles andere ruhig hinwegzusehen und des Brauchbaren, Guten sich von Herzen zu freuen, dann wird er noch in ganz anderem Sinne, als es heute bereits der Fall ist, einer der zitiertesten Schriftsteller sein. Wie er es versteht, gewisse Begriffe mit treffenden Namen zu belegen, die geradezu sprichwörtliche Bedeutung annehmen — man denke an seine Büchertitel oder an jenes erste Schlagwort „Bildungsphilister" oder an die Unterscheidung „Herren- und Sklavenmoral" oder an den von ihm wieder in den Vordergrund gerückten Ausdruck „Uebermensch" — ebenso hat er auch die Gabe, Lebenswahrheiten, Stimmungen, Urteile, Schilderungen in einer geradezu klassischen Form wiederzugeben. Wenn er sich seiner Aphorismen rühmt, so hat er gewiß Grund dazu. Als Schriftsteller wird er immer gepriesen werden.

Andererseits liegt seine Bedeutung in dem Allgemeinsten, nämlich in der ethischen Grundabsicht, die ihn beherrscht. Wenn er auch zur Aufhebung aller Sittlichkeit führt, sein Grundziel ist doch ethischer Art gewesen. Er stellt eine

Frage wieder in den Vordergrund, die man vom Christentume längst gelöst glaubte, und die man als längst gelöst in vielen Kreisen geradezu in Vergessenheit geraten ließ, das ist die Frage: *welches ist der Zweck des Menschen? was ist es, was den Menschen groß macht?* Ihm ist es mit der Frage nach dem Lebensideal tiefer Ernst gewesen. Er verlangt nach Größe, nach großen Persönlichkeiten. Man muß sich nur das Zeitalter vergegenwärtigen, in das er diese Frage hineinruft. Es ist das Zeitalter der Naturwissenschaften und der sozialen Kämpfe. Denkt man an den Bann, den die Naturwissenschaften über die modernen Geister ausübte, und an jene drückende Sorge, jenes lähmende Ohnmachtsgefühl, mit welchem das soziale Problem eine Weile die Gemüter erfüllte, so ist es wie Erlösung, einem Manne zu begegnen, der jenen kleinlichen, am Aeußeren klebenden, alles nach dem äußerlichen Wohlbefinden messenden Sinn mit souveräner Verachtung von sich stößt und kühnen Mutes die *menschliche Persönlichkeit und ihre innere Größe* als höchsten Zweck wieder in den Mittelpunkt rückt.

Aber Nietzsche will mehr als bloß die Geister auf die tiefen Fragen des Menschengeschlechts wieder hinlenken. Er möchte am liebsten auch die Mittel und Wege öffnen, die zu wirklich großen Menschen führen müssen. Wie Franz Bacon einst auf dem Gebiete der äußeren Natur die Erfindungen und Entdeckungen nicht mehr dem Zufall überlassen, sondern planmäßig hervorbringen wollte, so möchte Nietzsche auf dem Gebiete des Menschenlebens vorgehen und die Erzeugung großer Persönlichkeiten dem Spiele des Zufalls entrücken und sie vielmehr systematisch betreiben. Beide empfehlen für ihre Zwecke das Experi-

ment. Freilich kommt Nietzsche über einige schwache Andeutungen nicht hinaus. Man würde diese Absicht gar nicht erwähnen, wenn sie nicht zeigte, wie ernst ihm das Ziel ist, zu großen Persönlichkeiten zu gelangen. Und wenn er weiter vorgegangen wäre, so würde es ihm wie Bacon gegangen sein, der um so schwächer wird, je mehr er sich der Frage der praktischen Ausführung nähert. Bacon freilich ist wirklich der Herold einer neuen Zeit gewesen. Was Nietzsche betont, ist im Grunde das alte Erziehungsproblem, dem er aber insofern ein neues Aussehen giebt, als er aus ihm immer mehr ein Züchtungsproblem macht. Aber das Verdienst, diese Frage mit allem Nachdruck wieder in den Vordergrund gerückt zu haben, soll ihm nicht geschmälert werden.

Und diese Frage war für ihn unmittelbarste Lebensfrage. Das ists, was auch sein Verhalten allen jenen erkenntnistheoretischen und kritischen Untersuchungen gegenüber mit erklärt. Sein Verstand zieht ihn immer wieder in diese hinein, aber dann ist es, als drängte sich in ihm die Empfindung durch: laßt mich los, ich muß leben, ich will leben, ich bin ein Hungernder und brauche Lebensspeise, haltet mich nicht auf mit euren umständlichen Rezepten. Das Leben ist immer das erste und die Wissenschaft das zweite. Er weiß es oder fühlt es wenigstens deutlich genug, daß alle Wissenschaft und das kräftigste Wahrheitsstreben sofort verbleichen, sobald einmal der Wille zum Leben, die Lust am Leben erlahmt und erlischt. Das scheidet ihn ein für allemal von seinem Lehrer Schopenhauer: bei Schopenhauer stehen das philosophische Problem und die Persönlichkeit des Philosophen als zwei Dinge nebeneinander. Bei Nietzsche wächst das Problem unmittel-

bar aus seiner Persönlichkeit hervor. Das macht ihn als Menschen größer, wenn es gleich für seine Philosophie tötlich wird.

Indem er das ethische Problem in den Vordergrund stellt, beginnt er zugleich die bisherige Ethik aufs schärfste zu kritisieren. Solche Kritik kann nicht aufgehalten werden. Sie ist ganz unentbehrlich. Man bedenke, wie auch die vorzüglichste Moral im Laufe der Zeit geändert und verunstaltet wird. Es sind tausenderlei Ausnahmen, die sich mit der Zeit hervorwagen, und es sind tausenderlei Zusätze, die mit der Zeit sich anheften und den Kern verunstalten. Auch die christliche Ethik ist diesem Schicksal nicht entgangen. Es schadet nichts, wenn wir gezwungen werden, uns immer wieder auf ihr Wesen und ihre Grundlage zu besinnen, und da wir doch in der Wissenschaft die Kontrolle für unsere Lebensanschauungen haben, auch ihre wissenschaftliche Bearbeitung immer emsiger zu betreiben.

Nietzsche erstrebt eine Moral, wie sie etwa den Männern der Renaissance vorschwebte. Aber eine solche Moral zu schaffen und zu begründen ist ihm nicht gelungen. Es fehlt ihm vielmehr jede Grundlage, um eine Moral zu begründen. Sein Ende ist die Auflösung aller Moral überhaupt. Woran liegt das? Nietzsche trägt zwei Naturen in sich, eine schöpferische und eine kritische. Die schöpferische kann nicht das Uebergewicht erlangen, denn die kritische steht ihr im Wege und bringt sie zuletzt zur Zersetzung. Aber auch die kritische kommt nicht zur vollen Durchführung. Nietzsche ist kritisch genug, um sich der modernen Ansichten und Methoden gegen die überlieferten Anschauungen in wirksamer Weise zu bedienen, aber er ist nicht kritisch genug, um auch über diese Methoden

innerlich Herr zu werden, er nimmt sie vielmehr kritiklos an. So wird er ihr Opfer. Er geht selbst an ihnen mit zu Grunde. Wie wenig er sie kritisch zu bewältigen weiß, zeigt sich gleich am Anfang, wo er vom Nutzen und Schaden der Historie handelt. Er bleibt trotz aller vortrefflichen Einsichten mitten im Probleme stecken. So kommt es, daß er sich der Historie, vor der er eben gewarnt hat, bald nachher in die Arme wirft. Zur Historie tritt die Naturwissenschaft hinzu, oder, sofern auch die Naturwissenschaft als Wissenschaft sich für ihn auflöst, der naturwissenschaftliche Materialismus. Beiden folgt er bedingungslos und nutzt sie aus bis zum äußersten. Sein Gedanke, daß der Affe zum Menschen, der Mensch zum Uebermenschen werde, entspringt der modernen Naturgeschichte, in seiner Hypothese von der Herren- und Sklavenmoral stellt sich ein Stück angeblicher Kulturgeschichte dar. Aber mit Naturwissenschaft und bloßer Historie läßt sich nie eine Moral begründen. Damit läßt sich höchstens Moral auflösen. Es ist ein wunderbares Schauspiel, wie seine Seele nach einem Höheren ringt, ohne das er nicht leben kann, während dieselben Mächte, die er als seine Befreier begrüßt, und denen er rückhaltslos sich ergiebt, ihn umklammern und hinab in die Tiefe ziehen. Während mancher sich über ihn entsetzt, daß er alle unsere Ideale zu Grunde richte, kann man vielleicht mit demselben Rechte sagen: Sein aufs Ideale gerichteter Geist ist an unserer Zeit zu Grunde gegangen. Sorgen wir dafür, daß nicht so viele aus unserer Zeit, besonders von unserer edlen Jugend, an ihm zu Grunde gehen!

Seine Philosophie stellt eine wogende Masse dar, in

welcher zuletzt jeder feste Punkt verschwindet. Es ist, als wollte alles zu dem anfänglichen Chaos wieder zurückkehren. Damit bringt er eine Strömung zum Ausdruck, die zweifellos in unserer Zeit vorhanden ist. Unsere Aufgabe wird es sein, zunächst erst einmal wieder die festen Punkte bloß zu legen, zwischen denen alles Menschenleben sich ausspannt. Dazu ist vor allem zweierlei nötig: Besonnenheit und Tiefe. Eines nicht ohne das andere. Wer sich erst willenlos von all den modernen Zweifeln hat hin und her treiben lassen, wird schwerlich beide zu vereinigen wissen. Der begrüßt, des Suchens müde, das festgefügte Haus, das ihm bereitwillig geöffnet wird und ihn jeder Mühe des Suchens, aber auch jedes Rechtes zum Suchen enthebt, bis er, von der Engigkeit angewidert, sich wieder losreißt und in die Wildnis zurückstürmt.

Die rechte Bahn werden wir dann betreten, wenn wir mitten in der wogenden Masse des modernen Zweifels die auch hier vorhandenen gesunden Keime zu entdecken wissen, aus denen, wie einst aus jenem ersten Chaos, immer aufs neue eine geordnete Welt hervorwächst.

Anmerkungen.

Ich führe die Schriften Nietzsches unter folgenden Verkürzungen an:

Trag = Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (1871).
Strauß = David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller (1873).
Hist = Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874).
Schp = Schopenhauer als Erzieher (1874).
WiB = Richard Wagner in Bayreuth (1876).
Mschl I = Menschliches, Allzumenschliches. Band I (1878).
Mschl II = Menschliches, Allzumenschliches. Band II Abteilung I: Vermischte Meinungen und Sprüche (1879).
Wnd = Menschliches, Allzumenschliches Band II Abteilung II: Der Wanderer und sein Schatten (1880).
MR = Morgenröte (1881).
FrW = Die fröhliche Wissenschaft (1882).
Z = Also sprach Zarathustra (1883. 1884. Der vierte Teil verfaßt 1884—1885, veröffentlicht 1892).
JGB = Jenseits von Gut und Böse (1886).
GdM = Zur Genealogie der Moral (1887).
FallW = Der Fall Wagner (1888).

Gd = Götzendämmerung (1889).
NeW = Nietzsche contra Wagner (verfaßt 1888, erschienen 1896).
ACh = Der Antichrist (verfaßt 1888, erschienen 1896).

Die beigefügten Seitenzahlen beziehen sich auf die von 1895 an erschienene Gesamtausgabe. Die in der zweiten Abteilung der Gesamtausgabe abgedruckten Schriften und Entwürfe führe ich nicht mit ihren einzelnen Titeln, sondern nur nach Band und Seitenzahl an.

Erster Teil:
Das Problem in seiner geschichtlichen Entwickelung.

Erste Periode.

[1] IX S. 181. [2] IX S. 47. 64. [3] IX S. 30 f. [4] IX S. 32. [5] IX S. 101—103. 123. [6] IX S. 45. 94—105. 109. [7] IX S. 217 ff. [8] E. Förster-Nietzsche, Das Leben Fr. Nietzsches. Lpz. 1895. 1897. II S. 122. [9] X S. 255. [10] X S. 461. [11] X S. 2. 134. [12] Förster-Nietzsche II S. 134. Vgl. XI S. 400. [13] X S. 210.

Zweite Periode.

[1] Mschl I 5. 9. 15. MR 44. 117.
[2] Mschl I 13. 18. 19. Wnd 11.
[3] Mschl I 38. 136. 247. Wnd 16. MR 49. 108. FrW 109.
[4] Mschl I 1.
[5] Mschl I 109—111. 133. Wnd 82. MR 91. 95. FrW 151.
[6] Mschl I 38. 56. Wnd 16. MR 3. 103. 148. 563. FrW 250.
[7] Mschl I 39. 44. 45. 99. Wnd 40. 57. 190. MR 9. 26. FrW 116.
[8] Mschl I 40.
[9] Mschl I 141. II 385. MR 79. 147. 215.
[10] Vgl. Mschl II 37. Wnd 33. MR 145. 277. 502. FrW 14. 49. 118. 335 u. a.

[11] Mschl I 4. Hauptstück, insbes. Aph. 146—148. 156. 159. 162. 164. 220. 222. 223.

[12] Mschl II 101. 173. 174. MR. 50. 433. Vergl. Mschl I 149: wir wähnen, es müsse viel Glück mit der Schönheit verbunden sein.

[13] Mschl I 461. II 180. MR 429. 550.

[14] Mschl I 3. 33. 631. Mschl II 186. MR 547.

[15] Mschl I 34. 287. 292. Wnd 350. 310. MR 198.

[16] Mschl I 35—37. 17. II 118. FrW 34.

[17] Mschl I 126. 128. 243. Wnd 6. 184. MR 119. 202. 203. 371. 538. FrW 7. 39. 134. 145. 335.

[18] Mschl I 7. II 223. FrW 54.

[19] Mschl I 18. MR 35. 103. FrW 333. 179. In diesem Zusammenhange findet auch das Wort Z II 17 seine Erklärung: du fragst warum? Ich gehöre nicht zu denen, welche man nach ihrem Warum fragen darf. Ist denn mein Erleben von gestern? Das ist lange her, daß ich die Gründe meiner Meinungen erlebte.

[20] Mschl I 39. 41. 43. 106. II 33. Wnd 9—11. 35. 61. MR 124. 128. FrW 127. 275.

[21] Mschl I 66. 105. Wnd 323. MR 109. 202. FrW 219.

[22] Mschl I 107. 141. MR 76.

[23] Mschl I 25. 246. 477. 520. MR 18—20. FrW 23. 4.

[24] Mschl I 42. 43. 91. 107. 263. 614. 624. II 62. 99. 180. 339. 397. Wnd 45. 53. 212. 332. 350. MR 199. 215. FrW 270. 289. 304. 335.

[25] Mschl I 480. FrW 3. 337.

[26] Mschl I 107. MR 370. 56. 456. 468. FrW 2. 335.

[27] Wnd 43.

[28] Wnd 310. MR 453. 534.

[29] MR 551. Mschl II 99. Damit vergleiche man freilich den Aph. 19 desselben Buches, der mit den Worten beginnt: die Aufgabe, das Bild des Lebens zu malen, so oft sie auch von Dichtern und Philosophen gestellt wurde, ist trotzdem unsinnig. Ein Beispiel, wie wenig Nietzsche bestrebt ist, das Für und Wider einer Behauptung auszugleichen.

[30] MR 453. 164. vgl. 187. 501.

[31] Mschl 631. 637. 483. MR 453. 501. FrW 1. 51. 296. 324.
[32] Mschl I 11. 19. MR 121. FrW 110. 112 u. a.
[33] Mschl II 9. FrW 109. Das hindert Nietzsche freilich nicht, doch auch wieder vom Gesetzlichen zu sprechen, z. B. FrW 335: Wir müssen die besten Lerner und Entdecker alles Gesetzlichen und Notwendigen in der Welt werden.
[34] MR 122. 123. 130. FrW 109. X S. 272.
[35] Mschl II 185.
[36] Mschl II 126. MR 307. 428. 159.
[37] Mschl II 17. 223. MR 115. 116. 118. 119. FrW 335.
[38] Mschl I 16. 2. FrW 111. 112.
[39] Mschl II 98. MR 535. FrW 112. vgl. MR 189. 262. 357. 201. 356. FrW 283.
[40] Mschl I 31. 32. FrW 76. 110. 121.
[41] FrW 54 vgl. 324.

Dritte Periode.

[1] XII S. 193. 194.
[2] Z I 4. 6.
[3] Z I Vorrede 4. I 22. II 2. 7. III 12 Nr. 3. 24.
[4] Z I 5.
[5] Z III 7. Z I Vorrede 3. 5.
[6] Z II 3. III 12. 13.
[7] Z II 3. III 12 Nr. 4. 6.
[8] Z I 15. 16. II 3. IV 13 Nr. 3. 11.
[9] Z I 8. 22. III 10. 11.
[10] Z I Vorrede 1. 4. I 22. II 3. 9. III 5. 10. 12 Nr. 3. III 14. IV 1.
[11] FrW 301. Z I 12.
[12] Z II 2. 8.
[13] Z I 3. 5. 17. 22 Nr. 1. II 2. 12. 15. III 11. IV 12.
[14] Z II 12. 20. III 12 Nr. 2. 29. IV 3. XII S. 204.
[15] Z I 22. II 3. 5. III 12 Nr. 17. 20. XII S. 205.
[16] Z I 22 Nr. 2. II 2. 20. III 5. 6. 12 Nr. 16. XII S. 203.
[17] Z III 2 Nr. 1.
[18] Z III 4. 16. IV 19.

[19] Z III 2 Nr. 2. 13. XII S. 228 vgl. FrW 341.
[20] XII S. 117—121. 126. 127. Ein Abschnitt in den Entwürfen, XII S. 206, trägt sogar die Ueberschrift: die neue Religion. Man darf wohl vermuten, daß diese Ueberschrift von dem Herausgeber herstammt.
[21] XII S. 125—127.
[22] Z III 13.
[23] XII S. 306. 313.
[24] XII S. 122.
[25] Z III 13. XII S. 315.
[26] Z II 2. 17. 21. XII S. 211. 246. 328.
[27] XII S. 210—212.
[28] Z III 12.
[29] XII S. 197.
[30] XII S. 321. 329.
[31] Z IV 13 Nr. 14. 15.
[32] XII S. 195. 196. Gd S. 170.

Vierte Periode.

[1] JGB 203. 207. 211.
[2] JGB 10. 20. 23. 34. 54. 204. FrW 354.
[3] JGB 12. 16. 19. 227. 249. FrW 354.
[4] JGB 2. 134. FrW 354. 374. Mschl I Vorrede Nr. 6.
[5] JGB 34. Mschl I Vorrede Nr. 1. FrW 344. Vorrede Nr. 4. Trag Vorrede Nr. 1. 2. 5. MR Vorrede Nr. 4. vgl. XI S. 265. 268.
[6] JGB 3. 6. 9. 36. 208. FrW Vorrede Nr. 2.
[7] JGB 22. 36. FrW 373. GdM II 12.
[8] FrW 349. GdM II 12. vgl. JGB 14.
[9] JGB 19. 21. 201. Gd S. 79. 94. ACh 14. In Hinsicht auf S. 76. 77 vgl. übrigens insbesondere JGB 231: etwas Unbelehrbares, Granitnes in uns.
[10] FrW 360. 346.
[11] JGB 62. 188. 219. FrW 346. GdM II 1. 2. 3. 4. 7. 8 u. a.
[12] JGB 62. 197. 199. 259. GdM I 11. 16. Gd S. 128 u. a.
[13] GdM I 13.

[14] GdM I.
[15] GdM II.
[16] GdM III.
[17] GdM III 24. 25. 27. FrW 344. Z IV 9.

Fünfte Periode.

[1] FallW Vorwort. Gd S. 89. 145.
[2] FallW 7. Gd S. 70. 72. 74. ACh 6. 11 vgl. 2.
[3] Gd S. 74. 79. 100 f. 103. ACh 4. 14.
[4] GdM III 27.
[5] GdM III 8. NcW S. 187. Gd S. 81
[6] ACh 8. 12. 13. 47—50. 54.
[7] Gd S. 76—79. 94. 95.
[8] FallW Epilog. Gd S. 123. 124. 132.
[9] Gd S. 72. 112. 117 ff. 123. 124. 132.
[10] Gd S. 174 (Schluß).
[11] FallW S. 44 vgl. S. 50. GdM Vorrede Nr. 8. Gd S. 165.
[12] ACh 61. 62 u. a.

Zweiter Teil:
Einzelne Fragen.

1. Nietzsche als Denker.

[1] Mschl I 629. 637. II 211. Wnd 306. 333. 346. MR 455. 573. FrW 26. 371. 296. JGB S. 279.
[2] Gd S. 79 f.
[3] Förster-Nietzsche I 188. 193.
[4] Mschl II 201.
[5] NcW S. 206.
[6] GdM Vorwort 2.

2. Nietzsche und die Moral.

[1] Schp S. 396. GdM Vorwort 7.
[2] JGB 186 vgl. oben S. 47. 48.
[3] ACh 55. 18. Gd S. 90.
[4] Z III 11.
[5] FrW 358.

3. Nietzsche und die Religion.

[1] Trag 10. Mschl I 132.

[2] MR 92. In der Ansicht, daß nur die ursprünglich derben Formen dem Wesen der Religion entsprechen, ist Nietzsche jedesfalls wesentlich gestärkt worden durch den Theologen F. Overbeck in Basel, mit dem er in freundschaftlichem Verkehre stand. Vgl. dessen Schrift: über die Christlichkeit unsrer heutigen Theologie. Lpz. 1873.

[3] Mschl I 55. MR 60. FrW 350. 358. Die Bemerkung Nietzsches bei Lou Andreas Salome, Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Wien 1894. S. 49.

[4] Mschl I 237. FrW 128. 148. 350. 358. JGB 48. 50. GdM I 16. II 97. 226. III 22.

[5] MR 192.

[6] vgl. ACh 23.

[7] Mschl I 131. 134. 141. 161. vgl. 120. MR 90. 424. ACh 50. vgl. XI S. 208.

[8] ACh 16. 47. 55. XI S. 223.

[9] Trag Vorwort 9. Gd S. 120.

[10] ACh 10.

[11] MR 207.

[12] JGB 53.

[13] XI S. 226.

[14] Schp 436—440. 444. 466—468 u. a.

[15] Mschl I 231. 233. 292. GdM II 1.

[16] Wnd 197. Gd S. 90. NcW S. 206. MR 130.

[17] Vgl. X S. 152. 272. 316. 369. 370. 374. 376.

[18] Z III 1. 14. 12 Nr. 30. II 3. Mschl I Vorrede 7. II 363. 366. Wnd 61. FrW 323.

[19] Z II 10. 12. III 12 Nr. 5. 15.

[20] Mschl I 292. II 332. FrW 276. 318. 326. 338. JGB 270. NcW S. 204. XII S. 203. Förster-Nietzsche II S. 195.

[21] FrW 285. Z I 22 Nr. 2.

[22] JGB 62.

[23] Z III 4.

4. Gesellschaft, Staat, Vaterland.

[1] GdM III 7. JGB 238.
[2] Z IV 3. JGB 263. 203.
[3] Gd S. 149. JGB 199.
[4] Schp S. 420. Mschl I 472. 473. 481. MR 179. Z I 11. 201. Gd S. 111.
[5] Förster-Nietzsche I S. 65.
[6] IX S. 88.
[7] Mschl I 475. II 323. Wnd 292. MR Vorrede. 190. FrW 347. 362. 377. JGB 241. 256.
[8] Wnd 277. MR 167. FrW 357. JGB 241. 256. XII S. 422.
[9] FrW 348.
[10] GdM I 5. 11.
[11] XI S. 269.
[12] Mschl I 465.
[13] MR 180.
[14] Hist S. 320. FrW 356. Gd S. 151.
[15] Hist 301.

Dritter Teil:

Die Bedeutung der Philosophie Nietzsches.

[1] Z I 10. Gd S. 149.
[2] Wnd 279.
[3] ACh 14 u. a.
[4] MR 124 vgl. oben S. 62.
[5] GdM II 10.
[6] Schp S. 388. 389. 391.
[7] IX S. 333.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W. 9 u. Braunschweig.

Luthers Werke.

Volks-Ausgabe in 8 Bänden.

Herausgegeben

von

Pfarrer D. Dr. **Buchwald**, Prof. Dr. **Kawerau**,
Ober-Konsistorialrat Prof. Dr. **Köstlin**, Pfarrer D. **Rade**,
Pfarrer **Ew. Schneider** u. A.

Zweite Auflage.

Gediegene Ausstattung, großer klarer Druck auf holzfreiem Papier.

Preis der 8 geschmackvollen Originalbände 20 Mk.

Namen- und Sachregister dazu gebunden 2.— Mark.

Die über Erwarten günstige Aufnahme, die auch dieser zweiten Auflage unserer Luther-Ausgabe seitens des Publikums und der Presse zu teil wurde, festigt uns in der Ueberzeugung, daß Martin Luthers Werke auch für die Zukunft berufen sind, ein Wesentliches zur Erstarkung deutsch-evangelischen Geistes beizutragen. Wir wenden uns nicht nur an diejenigen, denen Amt und Beruf das Studium derselben nahelegt, wir möchten sie auch denen darbieten, die nach tiefer religiöser Erbauung ausschauen, sowie den Patrioten, die in das Wesen der deutschen Kernnatur Luthers eindringen wollen. Die schöne Aufgabe, die sich unsere Ausgabe stellte, Luthers Werke wieder im gebildeten deutschen Hause heimisch zu machen, hat den Verleger veranlaßt, auch auf die äußere Ausstattung alle Sorgfalt zu verwenden, so daß die 8 Bände auch äußerlich eine Zierde für das Bücherbrett sind.

Die Namen der Herausgeber verbürgen den litterarischen Wert der Ausgabe, die bei jeder einzelnen Schrift Einleitungen und Noten bringt.

Erste Folge (Band I u. II): **Reformatorische Schriften.** Zweite Folge (Band III u. IV): **Reformatorische und polemische Schriften.** Dritte Folge (Band V u. VI). **Erbauliche Schriften.** Vierte Folge (Band VII u. VIII): **Schriften verschiedenen Inhalts** (Lieder, Briefe, Tischreden u. s. w.).

Verlag von E. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W. 9.

In dritter vollständig umgearbeiteter und bis zur Gegenwart fortgeführter Auflage erschien:

Der deutsche Roman des 19. Jahrhunderts

von

Hellmuth Mielke.

VIII, 456 S. Gr. 8°.

Preis brosch. 4.50 Mk., elegant gebunden 6.— Mk.

Aus den Besprechungen der 1896 erschienenen zweiten Auflage:

Das Werk von Dr. H. Mielke verdient auch in der neuen Auflage alle Anerkennung. Es reicht von Goethe bis zu den Schriftstellern der neuesten Zeit (Sudermann ist besonders gut geschildert) und zeichnet sich durch eine klare Uebersicht und geschickte Gruppierung aus. Wir wünschen dem frisch geschriebenen und objektiv dargestellten Werke auch in der neuen Auflage guten Erfolg. („Deutsche Revue", Stuttgart.)

Die gesamte Geschichte des deutschen Romanes in diesem Jahrhundert in einem handlichen Bande zur Darstellung zu bringen, ist eine sehr schwierige Aufgabe, die aber in vorliegendem Werke in anerkennenswerter Weise gelöst ist. . . . Wer sich für die Entwickelung unserer Romanlitteratur interessiert und eines kundigen Führers in dem etwas verwachsenen und verworrenen Dickicht bedarf, dem sei Mielkes Buch warm empfohlen. („Weser-Zeitung", Bremen.).

Verlag von E. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W. 9.

In unserm Verlage erschien:

Unter dem Striche.

Von

Herman Riegel.

Zweite vermehrte Auflage.

Vier geschmackvoll ausgestattete Bände.

Preis: jeder Band 2 Mk.

Bunte Bilder aus Natur und Leben:

Band I. Was ist Bildung? — Arbeit und Glück. — Etwas von Kunst und Kunstfreunden. — Karlsbader Allerlei. — Gräfin Nora. — Die Herren Tschechen. — Weihnachtssymphonie. — Ein Tischgespräch in der Sommerfrische. — Das Austernfrühstück.

Band II. An der Themse. — Am Strande der Nordsee. — Die niederdeutsche Bewegung in Belgien. — Paris, Erinnerungen und Betrachtungen. — Quer durch Frankreich. — Eine unfreiwillige Wallfahrt nach Lourdes. — Der Lebensabend.

Italienische Blätter:

Band III. Auf ins Land Italia! — Genua. — Pavia und die Karthause. — Mailand. — Verona und einige Nachbarstädte. — Venedig I und II. — Vom Po zum Arno. — Pisa. — Florenz.

Band IV. Italienische Arabesken. — Vom Arno zu den sieben Hügeln. — Rom. — Erinnerungen aus dem päpstlichen Rom. — Garibaldische Erinnerungen. — Der Papst im neuen Rom. — Bettel und Barmherzigkeit in Italien. — Kleine Abenteuer und große Eindrücke in Neapel.

Verlag von C. A. Schwetschke und Sohn in Berlin W. 9.

Schleiermachers Vermächtnis
an unsere Zeit.

Religiöse Reden,
gehalten in der St. Martinikirche zu Bremen
von
Dr. A. Kalthoff,
Pastor.
VIII, 236 S. 8°.
Preis 2,50 Mk., gebd. 3,50 Mk.

An der Wende des Jahrhunderts.
Kanzelreden
über die sozialen Kämpfe unserer Zeit.
Gehalten in der St. Martinikirche zu Bremen
von
Dr. A. Kalthoff,
Pastor.
VIII, 286 S. 8°.
Preis 3,— Mk., geb 4,— Mk.

Theologische Werke

aus dem Verlage von

C. A. Schwetschke und Sohn,

Berlin W. 9., Köthenerstr. 26.

Braasch, D. A. H., Superintendent, **Ernst Häckels Monismus.** Preis —,80 Mk.

— —, **Martin Luthers Stellung zum Sozialismus.** Preis 3 Mk.

Büchner's, M. Gottfr., bibl. Real- und Verbal-Handkonkordanz oder exegetisch-homiletisches Lexikon u. s. w., durchgesehen von Dr. H. L. Heubner. 23. Auflage. Preis 6 Mk., dauerhaft in Halbfranz gebunden 8 Mk.

Chajes, Dr. H. P., Marcus-Studien. Preis 2 Mk.

— —, **Proverbiastudien** zu der sog. Salomon. Sammlung. C. X—XXII, 16. Preis **1,60** Mk.

Corpus reformatorum: Ioa. Calvini quae supersunt omnia ed. Cunitz, Baum, Reuss. LVIII vol. gr. 4°. Preis vollständig 500 Mk.

Dreyer, D. Otto, Oberkirchenrat, **Undogmatisches Christentum.** Betrachtungen eines deutschen Idealisten. Preis 2 Mk.

Fischer, Max, Pfarrer, **Schleiermacher.** Zum 100jährigen Gedächtnis der „Reden über Religion" dargestellt. Preis 3 Mk.

Graue, P., Prediger, **Kurze evangelische Christenlehre für jung und alt.** Preis —,80 Mk.

Graue, Dr. G. H., Die selbständige Stellung der Sittlichkeit zur Religion. Preis 5 Mk.

Hasenclever, Dr. A., Stadtpfarrer, **Aus Geschichte und Kunst des Christentums.** Abhandlungen zur Belehrung für gebildete Gemeindeglieder. 2 Reihen. Preis je 2,— Mk., gebunden 3,— Mk.

Hasenclever, Dr. A., Stadtpfarrer, **Der altchristliche Gräberschmuck.** Ein Beitrag zur christlichen Archäologie. Preis 5,— Mk.

Holtzmann, Dr. H. und **R. Zöpffel**, Professoren, **Lexikon für Theologie und Kirchenwesen.** Preis 15 Mk., gebd. 17 Mk.

Hönig, D. W., Pfarrer, **Richard Rothe**, sein Charakter, Leben und Denken. Zur Feier seines 100. Geburtstages dargestellt. Preis 2 Mk.

Hülsmann, J., Professor, **Beiträge zur christlichen Erkenntnis.** Aus Aufzeichnungen und Briefen. Preis 4 Mk., gebd. 5,20 Mk.

Kalthoff, Dr. A., Prediger, **Schleiermachers Vermächtnis** an unsere Zeit. Religiöse Reden. Preis 2,50 Mk., gebd. 3,50 Mk.

— —, **An der Wende des Jahrhunderts.** Kanzelreden über die sozialen Kämpfe unserer Zeit. Preis 3 Mk., gebd. 4 Mk.

Lipsius, D. R. A., Professor, **Glauben und Wissen.** Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Preis 6 Mk., eleg. gebd. 7,50 Mk.

— —, **Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik.** Preis 12,80 Mk.

— —, **Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre.** Preis 1 Mk.

— —, **Luthers Lehre von der Buße.** Preis 5 Mk.

Lühr, K., Pfarrer, **Ist eine religionslose Moral möglich?** Preis 1 Mk.

Luthers Werke, Volksausgabe in acht Bänden. Herausgegeben von Pfarrer D. Dr. Buchwald, Prof. Dr. Kawerau, Ober-Konsistorialrat Prof. Dr. Köstlin, Pfarrer D. Rade, Pfarrer Ew. Schneider u. a. Preis gebd. 20 Mk. Namen- und Sachregister 2 Mk.

Möller, M., Professor, **Die Naturwissenschaften und die Religion.** Preis —,30 Mk.

Nippold, D. Fr., Professor, **Die Anfänge des Evangelischen Bundes** und seiner Preßthätigkeit. Pr. 1,60 Mk.

Nippold, D. Fr., Professor, **Die theologische Einzelschule** in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kirche. 4 Teile in 2 Bänden. Preis 7 Mk.

Peipers, D., Professor, **Das protestantische Bekenntnis.** Beitrag zur Lösung der Bekenntnisfrage. Neue, billige Ausgabe. Preis 6 Mk.

Pfleiderer, D. O., Professor, **Die Ritschlsche Theologie** kritisch beleuchtet. Preis 4 Mk.

Pünjer, Lic. Dr. G. Ch. B., Professor, **Geschichte der christlichen Religionsphilosophie.** 2 Bände. Preis 7,50 Mk.

— —, **Grundriß der Religionsphilosophie.** Pr. 1,60 Mk.

Ragaz, L., Pfarrer, **Evangelium und moderne Moral.** Preis —,75 Mk.

Reuß, D. E., Professor, **Das alte Testament** übersetzt und erklärt. 7 Bände. Preis 50 Mk., gebd. 60 Mk.

— —, **Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments.** Preis 15 Mk.

— —, **Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments.** Preis 12 Mk.

— —, **Hiob.** Preis 2 Mk.

Schall, E., Pastor, **Das moderne Papsttum in den Kirchen der Reformation.** I. Das evangelische Pfarramt und das Kirchenregiment. Preis 1 Mk. — II. Meine Dienstentlassung in der ersten Instanz vor der Disziplinarkammer zu Braunschweig. Preis 5 Mk.

Schulze, G. W., Das Gleichnis vom verlorenen Sohne, dem Christenvolke ans Herz gelegt. Preis 2 Mk., gebd. 3 Mk.

Stage, C., Wahrheit und Friede I. Ein Jahrgang Predigten über die altkirchlichen Evangelien. Unter Mitwirkung namhafter Prediger. Preis 9 Mk., gebd. 10 Mk., mit Goldschnitt 10,50 Mk.

— —, **Wahrheit und Friede II.** Ein Jahrgang Predigten über die von der Eisenacher Kirchenkonferenz fest-

gesetzte zweite Reihe der Evangelien. Preis 9 Mk., gebd. 10 Mk., mit Goldschnitt 10,50 Mk.

Stage, C., Geist und Leben I. Ein Jahrgang Predigten über die altkirchlichen Episteln. Preis 9 Mk., gebd. 10 Mk., mit Goldschnitt 10,50 Mk.

— —, **Geist und Leben II.** Ein Jahrgang Predigten über die von der Eisenacher Kirchenkonferenz festgesetzte zweite Reihe der Episteln.
(Dieser Schlußband erscheint im Herbst 1899.)

Tamm, H. C., Das Wesen des evangelischen Glaubens. Preis 3 Mk.

Theologischer Jahresbericht, herausgegeben von Proff. Dr. H. Holtzmann und G. Krüger. Letzter Band [XVII] (Litteratur des Jahres 1897). Preis 20 Mk.

Thudichum, Dr. Fr., Professor, **Kirchliche Fälschungen.** I. Die Glaubensbekenntnisse der Apostel und des Athanasius. II. Der Brief an die Hebräer. Preis je 1 Mk. III. Die Vergötterung der Apostel, insbesondere des Petrus. Preis 2 Mk.

Weis, Dr. L., Professor, **Erkennen und Schauen Gottes.** Beitrag zu einer neuen Erkenntnislehre für Theologen und Nichttheologen. Preis 3 Mk., gebd. 4 Mk.

Verzeichnisse über unsere theosophischen Schriften (30 Hefte zu 20 Pfg.), Sphinx (ausführliche Inhaltsangabe der 22 Bände), Buddhistischer Katechismus u. s. w. versenden auf Wunsch überallhin.

E. A. Schwetschke und Sohn,
Berlin W., Köthenerstr. 26.

Druck von E. Appelhans & Comp. in Braunschweig.